BQ
6841
.A3G36

FLORILEGIVM PATRISTICVM

TAM VETERIS QVAM MEDII AEVI
AUCTORES COMPLECTENS
(NOVA SERIES)

EDIDIT

D. Dr THEOL. PAVLVS BRVNO ALBERS

XIV.

D. THOMAE AQVINATIS

DE ESSENTIA ET POTENTIIS ANIMAE IN GENERALI

QVAESTIONES SVMMAE THEOLOG. I. 75—77
VNA CVM GVILELMI DE LA MARE CORRECTORII
ARTICVLO 28

EDIDIT ADNOTAVIT PRAEFATVS EST

D. Dr BERNARDVS GEYER

BONNAE SVMPTIBVS PETRI HANSTEIN
MCMXX

FLORILEGIVM PATRISTICVM

TAM VETERIS QVAM MEDII AEVI
AVCTORES COMPLECTENS
(NOVA SERIES)

EDIDIT

D. Dr THEOL. PAVLVS BRVNO ALBERS

XIV.

D. THOMAE AQVINATIS

SUMMAE THEOLOGIAE PARTIS I QVAESTIONES 75—77
DE ESSENTIA ET POTENTIIS ANIMAE IN GENERÁLI
VNA CVM GVILELMI DE LA MARE CORRECTORII
ARTICVLO 28

EDIDIT ADNOTAVIT PRAEFATUS EST

D. Dr BERNARDVS GEYER

BONNAE SVMPTIBVS PETRI HANSTEIN
MCMXX

D. THOMAE AQVINATIS

SVMMAE THEOLOGIAE PARTIS I QVAESTIONES 75—77
DE ESSENTIA ET POTENTIIS ANIMAE IN GENERALI
VNA CVM GVILELMI DE LA MARE CORRECTORII
ARTICULO 28

EDIDIT ADNOTAVIT PRAEFATUS EST

D. Dr BERNARDUS GEYER

BONNAE SVMPTIBVS PETRI HANSTEIN
MCMXX

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

NOV 19 1931

1327

IMPRIMI PERMITTITUR

COLONIAE DIE 3. SEPTEMBRIS 1920

VIC. ARCHIEP. GN̄LIS
Dr VOGT

Inhalt.

Seite

Einleitung.

I. Allgemeine Bemerkungen.

1. Anlage der Ausgabe VII

2. Allgemeine Karakteristik der thomistischen Psychologie vom historischen Standpunkte aus X

II. Bemerkungen zu den einzelnen Quaestionen XIV

S. Thomae Aquinatis Summae theologiae prima pars.

Quaest. 75. De homine qui ex spirituali et corporali substantia componitur, et primo de iis quae pertinent ad essentiam animae, in septem articulos divisa 1

art. 1. Utrum anima sit corpus 2

art. 2. Utrum anima humana sit aliquid subsistens . . . 4

art. 3. Utrum animae brutorum animalium sint subsistentes 6

art. 4. Utrum anima sit homo 8

art. 5. Utrum anima sit composita ex materia et forma 10

art. 6. Utrum anima humana sit incorruptibilis 12

art. 7. Utrum anima et angelus sint unius speciei . . . 15

Quaest. 76. De unione animae ad corpus, in octo articulos divisa.

art. 1. Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma 17

art. 2. Utrum intellectivam principium multiplicetur secundum multiplicationem corporum 23

art. 3. Utrum praeter animam intellectivam sint in homine aliae animae per essentiam differentes 28

art. 4. Utrum in homine sit alia forma praeter animam intellectivam 33

art. 5. Utrum anima humana convenienter tali corpori uniatur 37

art. 6. Utrum anima intellectiva uniatur corpori mediantibus dispositionibus accidentalibus 39

Seite

art. 7. Utrum anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore 41
art. 8. Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis . 43
Quaest. 77. De his quae pertinent ad potentias animae in generali, in octo articulos divisa 46
art. 1. Utrum ipsa essentia animae sit eius potentia . . 47
art. 2. Utrum sint plures potentiae animae 50
art. 3. Utrum potentiae distinguantur per aetus et obiecta 52
art. 4. Utrum in potentiis animae sit ordo 54
art. 5. Utrum omnes potentiae animae sint in anima sicut in subiecto 56
art. 6. Utrum potentiae animae fluant ab eius essentia . 57
art. 7. Utrum una potentia animae oriatur ab alia . . . 59
art. 8. Utrum omnes potentiae animae remaneant in anima a corpore separata 61
Guilelmi de la Mare Correctorium fratris Thomae. Art. 28 . 63

Einleitung.

I. Allgemeine Bemerkungen.

1. Anlage der Ausgabe.

Der Gedanke, einzelne Abschnitte der Summa theologiae des hl. Thomas gesondert herauszugeben, ist einem akademischen Lehrbedürfnis entsprungen. Die wiederholten Aufforderungen der höchsten kirchlichen Autorität zum Studium der Lehre des hl. Thomas, insbesondere seiner Summa theologiae [1]), legen eine Beschäftigung mit diesem vollendetsten Werke der Scholastik in den Seminarübungen nahe. Unsere gewöhnlichen Ausgaben bieten hierfür aber nur eine sehr mangelhafte Unterlage, da sie, was Text und Anmerkungen anlangt, absolut unzulänglich sind; alle aber, auch die Leonische versagen, wenn eine Einführung in das historische Verständnis der Lehre und des Textes des hl. Thomas

1) Vgl. das Motu proprio Pius X. vom 29. Juni 1914 (*Acta Apost. Sedis* 1914, 336—341) und die 24 Thesen der S. Studiorum Congregatio, welche die thomistische Lehre kurz zusammenfassen und als tutae normae directivae in den Schulen vorgelegt werden sollen. Jedoch erklärte Benedikt XV. auf eine Vorstellung des Generals der Jesuiten, dass dadurch die bisherige Lehrfreiheit nicht eingeschränkt werden solle „. . . integro tamen cuique de iis in utramque partem disputare, de quibus possit soleatque disputari" (Schreiben an den General der Jesuiten P. Ledochowski 19. März 1917). Mündlich äusserte er zu demselben: timere se potius, ne hac libertate praecidenda alae simul ingeniorum inciderentur cum damno profundioris studii theologici. Vgl. *Zeitschrift für Kath. Theologie* 1918 S. 236; 1919 S. 760. Fr. Ehrle, *Grundsätzliches zur Karakteristik der neueren und neuesten Scholastik.* Freiburg i. Br. 1918.

BQ
6841
.A3G36

erstrebt wird. Ein solches kann aber heute auch dann nicht entbehrt werden, wenn das Hauptinteresse auf die sachliche Bedeutung der Lehre des hl. Thomas gerichtet ist[1]). Denn gerade die historische Betrachtung zeigt uns erst das Karakteristische und Selbständige an dieser Lehre, ihre zeitgeschichtliche Bedingtheit und Abhängigkeit, und bietet damit eine wichtige Grundlage für ihre gerechte Beurteilung und eine organische Weiterbildung und Ausgestaltung[2]). Natürlich kann und soll diese Ausgabe keine ausführliche historische Behandlung der einschlägigen Quaestionen der Summa bieten, sondern nur Hinweise und Unterlagen für derartige Studien geben.

Die Quaest. 75—77 der pars I wurden gewählt, weil sie eine in sich geschlossene Darstellung der allgemeinen Seelenlehre des Aquinaten bieten und ein sehr geeignetes Objekt für historische Untersuchungen darstellen.

Als Grundlage für die Textausgabe ist die Leoninische Ausgabe genommen worden (Sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici opera omnia iussu impensaque Leonis XIII. P. M. edita. tom. V. Romae 1889). Meine Abweichungen von dieser Ausgabe bestehen in Folgendem: 1. Die Interpunktion ist mehr unserem Sprachgefühl angenähert. 2. Das Corpus der Artikel ist durch grösseren Druck hervorgehoben. Die formelhaften Ausdrücke *Respondeo dicendum* und *Ad primum dicendum* sind abgekürzt: R. d. und Ad 1. d. 3. Die Zitate sind nachgesehen und nach den neuen Ausgaben genau angegeben worden. So wurde für die Väterzitate der Fundort

1) Vgl. die lehrreichen methodischen Erörterungen J. Geysers über die doxographische und biographische Darstellung in: *Die Erkenntnislehre des Aristoteles.* Münster 1917, Einleitung.

2) Vgl. M. Grabmann, *Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin.* Freiburg i. Br. 1919. Diese sehr empfehlenswerte Einführung bietet die allgemeinen historischen Grundlagen für das Studium des hl. Thomas. Das unentbehrliche Hilfsmittel für das Studium der Scholastik überhaupt ist: Baumgartner, *Überwegs Grundriss der Gesch. d. Phil.* II. Teil. 10. Aufl. Berlin 1915.

bei Migne, Patrologia Latina (PL) und Patrologia Graeca (PG) oder im Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum der Wiener Akademie der Wissenschaften (CSEL) bezeichnet. Für die Aristoteleszitate wurde zum ersten Male die Bekkersche Ausgabe benutzt, wodurch ein schnelles Auffinden der Stellen ermöglicht wird, während die Leoninische Ausgabe die Zitate nach der Einteilung von Firmin-Didot bietet. Durchweg ist auch der griechische Text selbst angeführt, um die Beziehung auf Aristoteles unmittelbarer hervortreten zu lassen. Vom historischen Standpunkte aus hätte freilich die von Thomas benutzte lateinische Übersetzung geboten werden müssen. Das ist aber nicht möglich, weil wir noch keine hinreichende Klarheit über die lateinischen Aristotelesübersetzungen und vor allem keine zuverlässigen Ausgaben dieser Texte besitzen [1]).

2. Allgemeine Karakteristik der thomistischen Psychologie vom historischen Standpunkte aus.

Die thomistische Psychologie beruht im Wesentlichen auf der aristotelischen, deren Kenntnis daher für das Verständnis des hl. Thomas unbedingt vorausgesetzt werden muss [2]). Jedoch handelt es sich dabei nicht lediglich um eine Reproduk-

1) Vgl. M. Grabmann, *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jhds.* Münster 1916 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Cl. Baeumker. Bd. XII. H. 5—6). B. Geyer, *Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin.* Philos. Jhb. 1917, S. 392—415. Was speziell die Schrift De anima anlangt, so gab es eine ältere und jüngere griech.-lat. Übersetzung, über die wir aber noch nicht hinreichend unterrichtet sind. Eine Herausgabe der mittelalterlichen lateinischen Aristotelesübersetzungen ist ein dringendes Bedürfnis für die Erforschung der Scholastik.

2) E. Rolfes, *Des Aristoteles Schrift über die Seele.* Übersetzt und erklärt. Bonn 1901; *Die substantische Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles.* Paderborn 1896. Rolfes benutzt bei der Erklärung des Aristoteles mit grossem Nutzen die Kommentare des hl. Thomas.

tion der aristotelischen Gedanken. Es ist bekannt, wie viele Rätsel und Lücken die aristotelische Psychologie enthält, so dass in wichtigen Fragen bis heute noch keine einhellige Beurteilung erzielt worden ist [1]). Die erste Aufgabe lag also für die Scholastik darin, eine einheitliche, dem Texte und Sinne des Aristoteles entsprechende Interpretation der psychologischen Grundgedanken zu gewinnen, was freilich nur durch ein tiefes Eindringen in das ganze aristotelische System und ein selbständiges Weiterdenken seine philosophischen Grundbegriffe möglich war, also als eine wirklich selbständige philosophische Leistung gewürdigt werden muss. Hatte hier auch bereits Albertus Magnus sehr viel Vorarbeit geleistet, so war die konsequente Durchführung dieser Aufgabe doch Thomas v. Aquin vorbehalten.

Die abendländischen Scholastiker sahen sich gerade auf diesem Gebiet zum schärfsten Widerspruch gegen die arabischen Aristoteliker genötigt, denen sie sonst sehr viel verdankten. Es handelt sich bei diesem Streite um die wichtigsten psychologischen Fragen nach dem Wesen der Seele und ihrem Verhältnis zum Leibe, der persönlichen Unsterblichkeit und andere, die in der Frage nach der Einheit des Intellekts zusammenliefen, und diese Frage war wesentlich eine solche der Interpretation der aristotelischen Texte. Verschärft wurde diese Auseinandersetzung noch dadurch, dass auch in einzelnen Kreisen der abendländischen Scholastiker diese averroistischen Lehren Eingang fanden, deren Mittelpunkt in der facultas artium der Pariser Universität lag und deren Führer Siger von Brabant war. Thomas wurde 1268 von seinem Orden eigens nach Paris gesandt, um dieser Richtung entgegenzutreten. Die Frucht dieser Tätigkeit [2]) ist die Streitschrift gegen Siger: De unitate intellectus.

1) Vgl. die Kontroverse zwischen Ed. Zeller und Fr. Brentano, *Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie.* I. Teil. 11. Aufl. Berlin 1920, S. 404, 138*.

2) Über die averroistische Bewegung vgl. das grundlegende

Die zweite Aufgabe bestand sodann für Thomas darin, die neuen aristotelischen Anschauungen mit den traditionellen, philosophischen und theologischen Lehren in Einklang zu bringen und daraus ein innerlich einheitliches System herzustellen. Bis zum Beginn des XIII. Jhds. waren im Abendlande die augustinischen Anschauungen in der Psychologie massgebend, die ihrerseits von der platonischen Philosophie bestimmt sind, wenn Augustin auch die extremen Lehren dieses Systems schon mit Rücksicht auf den christlichen Glauben ablehnt. Immerhin blieb von den platonischen Anschauungen noch genug übrig, dass bei dem Zusammenstoss der augustinischen und aristotelischen Lehren das Gegensätzliche empfunden werden musste. Dies um so mehr, als die augustinischen Gedanken im XII. Jhd. eine sehr pointierte Zusammenstellung gefunden hatten in der Schrift *De spiritu et anima*, die Augustin selbst beigelegt wurde, wahrscheinlich aber von Alcher von Clairvaux herrührt[1]). Das führte zu einem zweiten Gegensatz innerhalb der abendländischen Scholastik, dem des Aristotelismus und Augustinismus, wobei Albertus Magnus und Thomas von Aquin als die konsequenten Vertreter des Aristotelismus erscheinen. Jedoch muss man sich wohl hüten, diesen Gegensatz als einen exklusiven zu betrachten. Auf der einen Seite nimmt Thomas die mit dem Aristotelismus vereinbaren augustinischen Gedanken in sein System auf; so vor allem die stärkere Betonung der Substantialität und Geistigkeit der Seele, sowie die der persönlichen Fortdauer der Seele nach dem Tode. Wo ihm aber ein Widerspruch zu seiner Auffassung der aristotelischen Lehre vorzuliegen schien, lehnte er die augustinische Ansicht ab, indem er sie aristotelisch umdeutete. Auf der andern Seite waren die Augustiner durchaus keine Gegner des Aristotelismus als solchen, auch

Werk von P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII. siècle.* Louvain 1911, 1918 (Les philosophes Belges l. VI, VII).

1) Vgl. Baumgartner, a. a. O. 336, 37. Thomas lehnt mit Entschiedenheit die Echtheit dieser Schrift ab; vgl. unten S. 62.

sie nahmen die aristotelische Psychologie als Grundlage, woraus sich eine weitgehende Übereinstimmung beider Richtungen ergab. Jedoch hielten sie an den klar ausgesprochenen Sätzen Augustins fest, indem sie ihrerseits wenigstens zum Teil bemüht waren, diese in Übereinstimmung mit Aristoteles zu setzen. So bekundet sich die Eigenart dieser Richtung in einer Reihe von einzelnen Sätzen, die zwar nicht von untergeordneter Bedeutung sind, aber die Gemeinsamkeit der Grundauffassung nicht aufheben. In der Psychologie sind die wichtigsten: die Lehre von der Zusammensetzung der Seele und der geistigen Wesen überhaupt aus Materie und Form, die Mehrheit der substantialen Formen im Menschen, die Leugnung des realen Unterschiedes zwischen der Seelensubstanz und den Seelenpotenzen, die Entstehung der höheren Erkenntnis und die Notwendigkeit einer göttlichen Einstrahlung der höchsten Wahrheit in die Seele, der Primat des Willens. Die umfassendste Kritik der thomistischen Lehre vom Standpunkt des Augustinismus aus liegt in dem Correctorium fratris Thomae des Wilhelm de la Mare (c. 1280) vor, von dem ich, um ein Bild dieser Kritik zu geben, den gegen qu. 75. a. 5 gerichteten Art. 28 im Anhang abdrucken lasse [1]).

Dies sind im wesentlichen die historischen Voraussetzungen, aus denen die Psychologie des hl. Thomas zu erklären ist. Es ergibt sich daraus die Aufgabe, im Einzelnen den Ursprung der Lehren aufzuzeigen, ihre eigenartige Gestaltung bei Thomas darzutun und sie mit den entgegengesetzten Anschauungen zu vergleichen. Insbesondere bedürfte hierbei das Verhältnis

1) Die Psychologie der augustinischen Scholastiker hat jetzt eine zusammenfassende Darstellung gefunden: P. Hier. Spettmann O. Fr. M., *Die Psychologie des Johannes Pecham.* Münster 1919 (Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. M. XX. Bd. H. 6). Der Text des Correctoriums ist entnommen der Ausgabe der Gegenschrift, des Castigatorium Aegidii de Roma (Strassburg 1501), in die jenes vollständig aufgenommen ist. Vgl. Ehrle, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas v. A. in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode.* Zeitschrift für Kath. Theol 1913, 280—284.

zwischen Thomas und seinen Lehrer Albertus Magnus einer weiteren Klärung aufgrund einer zuverlässigen chronologischen Festsetzung der Schriften beider [1]).

Eine kurze sachliche Zusammenfassung der thomistischen Lehre findet sich in den oben (S. I [1]) erwähnten Thesen der Studienkongregation, von denen ich die auf die Psychologie bezüglichen hier folgen lasse:

th. XIII: Corpora dividuntur bifariam: quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus, ut in eodem subiecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem, seu partes heterogeneas.

XIV: Vegetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistuut, nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit, et cum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur.

XV: Contra, per se subsistit anima humana, quae, cum subiecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.

XVI: Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit eiusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis

1) Über die Chronologie der Schriften Alberts vgl. jetzt meine oben (S. III [1]) zitierte Abhandlung nnd Grabmann, *Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts des Grossen.* Leipzig 1919 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, herausgeg. von P. v. Loë und Hier. Wilms. 13. Heft). Danach ergibt sich für die Hauptwerke Alberts etwa folgende Reihenfolge: Summa de creaturis 1240—1246, Sentenzenkommentar 1246—1249, die Kommentare zu den Schriften des Arist., die mit verschiedenen Ergänzungsschriften ein einheitliches Werk bilden, von c. 1250—1270, Summa theol. noch 1274. Über die Psychologie Alberts vgl. das gründliche Werk von A. Schneider *Beiträge zur Psychologie Alberts des Grossen*, Münster 1903, 1906 (Beiträge Bd. IV. S. 5—6).

essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est.

XVII: Duplicis ordinis facultates, organicae et inorganicae, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant: priores, ad quas sensus pertinet, in composito subiectantur, posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens.

XVIII: Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem ut secundum gradus elongationis a materia, sint quoque gradus intellectualitatis. Adaequatum intellectionis obiectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani in praesenti statu unionis, quidditatibus abstractis a conditionibus materialibus continetur.

VII: Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex. Sed remanet in ea compositio duplex: essentiae cum esse et substantiae cum accidentibus.

II. Bemerkungen zu den einzelnen Quaestionen.

Qu. 75. art 1. Das Ziel der Beweisführung ist, die grundlegende Bestimmung der Seele nach Arist. (De an. II, 1) als *ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ*, *actus corporis* kurz zu begründen. Die Seele, hier im weitesten Sinne als Prinzip der Lebenserscheinungen gefasst, ist nicht Körper, sondern Akt des lebenden Körpers, d. h. jenes Seinsprinzip, durch das der lebende Körper als solcher konstituiert wird. Der Gegensatz zu *corpus* ist also nicht etwa eine geistige Substanz, *spiritus*, sondern *actus*, wobei die Natur dieses *actus* zunächst ganz unbestimmt bleibt. — Im Argumentum 1. ist die arist. Darstellung der platon. Ansicht (Arist. De an. I, 2—4) vorausgesetzt. Vgl. hierzu die treffende Bemerkung des hl. Thomas Quaest. De anima art. 1: *Large enim accepit* (sc. Plato) *motum pro omni operatione, ut sic intelligatur quod intellectus movet se ipsum, quia a se ipso operatur.* Zur Responsio ad 1. vgl. auch den Gottesbeweis aus der Bewegung S. th. qu. 2. a. 3.

Zum ganzen Art. vgl. Thomas, S. c. gent. II, 65, wo verschiedene Beweise angeführt sind, von denen der erste mit dem im Corpus dieses Art. gegebenen sachlich übereinstimmt, während in formeller Beziehung die S. th. einen entschiedenen Fortschritt aufweist. Ausserdem: De anima l. II. lect. 1.

Art. 2 zielt darauf ab, die Natur der menschlichen Seele näher zu bestimmen, und zwar wird sie als *principium incorporeum et subsistens* erwiesen, d. h. als *independens in esse a corpore*. Die intellektive Tätigkeit kann weder von einem Körper geleistet werden, noch durch ein körperliches Organ sich vollziehen. Aus diesem *operari per se* folgt das *esse per se*.

Vgl. Thomas, Quaest. De an. art. 1. *(oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum, non dependens a corpore ... esse suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso)*; art. 14; Quaest. De spir. creaturis art. 2. *(principium autem huius operationis non est forma aliqua, cuius esse sit dependens a corpore et materiae obligatum sive immersum)*. Vgl. auch unten qu. 76. art. 1. S. 22.

Duns Scotus (In IV. Sent. d. 43. qu. 2. prop. 1.) bestreitet das *operari per se*, insofern die intellektive Tätigkeit dem ganzen Menschen zugeschrieben werden müsse, infolgedessen auch die Beweisbarkeit des *esse per se* und damit die Grundlage des Beweises für die Unsterblichkeit. Vgl. unten Art. 6.

Art. 3. Ausführlicher handelt Thomas hierüber S. c. gent. II, 82.

Art. 4. Diese Frage ergibt sich aus der Bestimmung der Seele als Form des Körpers. Da die Form das Sosein, die *essentia*, des Dinges bestimmt, so könnte es scheinen, als ob zur *essentia* nur die Form gehöre. Diese Schwierigkeit wird schon von Arist. (*Metaph.* l. VII, c. 10) erörtert, und Thomas entscheidet sich im Anschluss an ihn dahin, dass bei den aus Materie und Form zusammengesetzten Substanzen auch die Materie zur *essentia* gehöre und deshalb auch in die Definition mit aufgenommen werden müsse, allerdings nicht die *materia signata* (ἐσχάτη ὕλη), sondern die *materia communis* (ὕλη ὡς καθ' ὅλον bei Arist.). Vgl. Thomas, *In Metaph.* l. VII. lect. 10; *De ento et essentia* c. 2: *Neque etiam forma tantum substantiae compositae essentia dici potest, quamvis quidam hoc asserere conentur. Ex his enim quae dicta sunt, patet quod essentia est id quod per definitionem rei significatur; definitio autem substantiarum naturalium non tantum formam, sed et materiam continet ... Sed quia individuationis principium est materia, ex hoc forte videtur sequi quod essentia quae complectitur in se simul et formam, sit tantum particularis et non universalis. Ex quo sequeretur universalia definitionem non habere, si essentia est id quod per definitionem significatur. Et ideo sciendum est quod materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam quae sub certis*

dimensionibus consideratur. Haec autem materia in definitione hominis, inquantum homo, non ponitur, sed poneretur in definitione Socratis, si Socrates definitionem haberet; in definitione autem hominis ponitur materia non signata; non enim in definitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata.

Art. 5. Über die Geschichte und Bedeutung dieser Streitfrage zwischen Augustinismus und Thomismus vgl. H. Spettmann, *Die Psychologie des Johannes Pecham*, S. 10—19. Der im Anhang abgedruckte Artikel des Wilhelm de la Mare richtet sich gegen diese Ausführungen und zeigt sehr klar die Motive und Beweise der entgegengesetzten Richtung. Thomas hält konsequent an der Ansicht fest, dass die Seele, wenn sie Form ist, nicht aus Materie und Form zusammengesetzt sein kann. Dagegen gibt er eine Zusammensetzung aus Potenz und Akt in dem Sinne zu, dass sie wie alle geschöpflichen Wesen aus Wesenheit *(essentia)* und Dasein *(esse, existere)* zusammengesetzt, wobei die Wesenheit als das Materielle, Bestimmbare, das Dasein als das Formelle oder Bestimmende aufgefasst wird. In diesem Sinne wird Resp. ad 4 die auf diese Frage zuerst von Johannes de Rupella angewandte Unterscheidung von *quod est* und *quo est* gebraucht. Über andere Auffassungen dieser Termini bei Albertus Magnus und Thomas vgl. Schneider, *a. a. O.* S. 393[1].

Vgl. Thomas, De ente et essentia c. 5; S. c. gent. II, 50, 52; Quaest. De spir. art. 1; Quaest. De anima art. 6. Quaest. quodl. III, 20; IX, 6 (vgl. Ros. Janssen, O. Pr. *Die Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin*, Bonn 1912. S. 49, 50); S. theol. I. qu. 50. art. 2.

Art. 6. Der Beweis für die Unsterblichkeit der Seele wird auf die in Art. 2 begründete Tatsache aufgebaut, dass sie *forma subsistens* ist. Der Form kommt aber als solcher das Sein zu *(esse autem per se convenit formae)*, insofern sie dem Compositum das Sein verleiht (S. c. gent. II, 55: *Esse autem per se consequitur formam; ‚per se' enim dicimus quod est secundum ipsum; unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam*). Die subsistierende Form könnte also nur zugrunde gehen durch ihre *causa efficiens*, die ihr das Sein verliehen, da sie ja aus Wesenheit und Dasein zusammengesetzt ist, also durch Gott, was aber keine *corruptio*, sondern eine *annihilatio* wäre (Resp. ad 2). Der Beweis wird aber auch geführt unter der Voraussetzung, dass die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt sei, indem gezeigt wird, dass in der Seele keine Gegensätze vorhanden sind, die die *corruptio* bewirken könnten. Endlich wird ein aposteriorischer Beweis, d. h.

ein solcher von der Wirkung auf die Ursache *(potest autem huius rei accipi signum)* geführt. Er stützt sich auf das *desiderium* der Seele nach ewigem Sein. Seine Eigenart erhält dieser Beweis bei Thomas, dadurch dass er dieses *desiderium* als der Seele natürlich aufweist, indem er es auf die Erkenntnis gründet und aus ihr ableitet. Dadurch wird einerseits dieses *desiderium* als in der Natur des Menschen begründet dargetan, anderseits sein Inhalt genauer bestimmt. Er begegnet dadurch dem Einwande, dass dieses *desiderium* inhaltlich zu unbestimmt und der Natur des Menschen nicht eigentümlich sei.

Duns Scotus hat in seinem Sentenzenkommentar (Im IV. Sent. d. 43. qu. 2) diese Beweise als nicht stringent abgelehnt, er will sie nur als *persuasiones probabiles* gelten lassen. Auf seine Ablehnung der Seele als forma subsistens wurde oben Art. 2 hingewiesen. Das *desiderium naturale* könne nur dann als solches erwiesen werden, wenn die Möglichkeit der Unsterblichkeit vorher dargetan wäre.

Vgl. Thomas, II. Sent. d. 19. art. 1; IV. Sent. dist. 1. qu. 1. art. 1; S. c. gent. II, 55, 79; Quaest. de an. art. 14; Quodl. X. qu. 3. art. 2.

M. Kreutle, *Die Unsterblichkeitslehre in der Scholastik von Alkuin bis Thomas v. A.* Philos. Jhb. (XXXI) 1918, 341—81. (Für Albert und Thomas unzulänglich!)

Qu. 76. In der qu. 75 ist im allgemeinen die menschliche Seele als Form des Körpers erwiesen worden. Eine Schwierigkeit erwächst aus dieser Bestimmung insofern, als gefragt werden muss, wie die menschliche Seele als intellektive, als *principium intellectivum,* diese Formfunktion ausüben könne. Diese Schwierigkeit liegt schon bei Aristoteles vor, insofern unklar bleibt, wie der νοῦς, der als χωριστός und ἀμιγής bezeichnet wird und sicher zu den Teilen der Seele gehört, die keines Körpers Entelechien sind (413 a 7), sich zur Seele verhält. Thomas wendet sich zunächst (Art. 1, 2) gegen die, welche das intellektive Prinzip von der Seele als Körperform und dem Körper selbst trennen, das heisst einerseits gegen die platonische, anderseits gegen die averroistische Deutung. Jene nimmt ein nur äusserliches Verhältnis zwischen intellektiven Prinzip und Körper an, diese dagegen betrachtet den aristotelischem νοῦς als ein überindividuelles allgemeines Prinzip, das mit den niederen Seelenfunktionen nur in der Tätigkeit zusammentrifft und mit ihnen eine Einheit nur in der Tätigkeit bildet.

Nach Ablehnung der averroistischen Lehre bleibt noch die Frage zu lösen, wie denn die anima intellectiva die Form des Kör-

pers sei. Da die menschliche Seele auch die niederen Seelenkräfte in sich enthält, so ergibt sich zunächst die Frage, ob neben der anima intellectiva im Menschen auch die niederen Seelen, die *anima vegetativa* und *sensitiva* bestehen, so dass diese unmittelbar den Leib informierten, während der Intellekt nur äusserlich mit ihnen verbunden wäre (Art. 3). Hiermit ist die Ansicht berührt und abgelehnt, die später von Petrus Johannis Olivi aufgestellt und vom Vienner Konzil verworfen wurde. Vgl. Bernhard Jansen S. J., *Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele.* Franziskanische Studien (V) 1918. S. 153—175, 233—258. Joh. B. Wimmer, *De anima intellectiva ut forma corporis* (I). Zeitschrift für Kath. Theol. (Innsbruck) (XLIII) 1919, S. 577—616.

Endlich bleibt noch die Möglichkeit, dass, wenn schon nicht eine Mehrheit von Seelen, so doch wenigstens von substantischen Formen im Menschen sich findet, insbesondere eine von der Seele verschiedene Form, die den Körper als solchen konstituiert *(forma corporeitatis),* damit nicht dem geistigen Prinzip der *anima intellectiva* direkt auch die Konstituierung des menschlichen Körpers beigelegt zu werden brauche. Art. 4. Das ist wiederum eine Streitfrage zwischen Augustinismus und Thonismus. Vgl. Spettmann, a. a. O. S. 23—29. De Wulf, *Le traité de unitate formae de Gilles de Lessines.* Louvain — Paris 1902 (Les philosophes Belges du moyen-âge I).

Aus der konsequenten Durchführung des Formbegriffes ergibt sich dann von selbst die Ablehnung jedes Mediums bei der Vereinigung von Leib und Seele. Art. 6, 7. Vgl. zu dieser Frage A. Schneider, Die Psychologie Alberts des Grossen, S. 36, 383—389. Spettmann, a. a. O. S. 29—32. Weiterhin ist damit auch die Gegenwart der Seele im ganzen Leibe und all seinen Teilen festgelegt. Art. 8.

Art. 1. Das Corpus besteht aus zwei Beweisen und zwei angefügten Bemerkungen. Gegen die erste Bemerkung *(Sed considerandum est . . .)* richtet sich Duns Scotus *(Quodlib. qu. 9).* Zur Resp. ad 5 vgl. den Kommentar des Caiétanus zu diesem Art. n. 24 ff.

Vgl. Thom. S. c. gent. II, 56, 57, 59, 68 ff.; De spir. creat. art. 2; Qu.: De anima art. 1, 2. Opusc.: De anitate intellectus. II. De anima lect. 4; III. lect. 7. — Albertus M. Opusc.: De unitate intellectus.

Art. 2. Vgl. Thomas, S. c. gent. II, 73, 75; De spir. creat. art. 9; Qu. de anima, art. 3. De unit. int.

Art. 3. Vgl. Thomas, S. c. gent. II, 78; De pot. qu. 3. art. 9.

ad 9; De spir. creat. art. 3: Qu. de anima art. 2. Quodl. 11. qu. 5. Zu dem zweiten Beweise (S. 31) vgl. Arist. *Anal. post.* I, 4; Thomas, *Post. Anal.* I. lect. 10: *Primus ergo modus dicendi per se est, quando id quod attribuitur alicui, pertinet ad formam eius . . . quando praedicatur definitio de aliquo definito vel aliquid in definitione positum . . . Secundus modus dicendi per se est, quando subiectum ponitur in definitione praedicati, quod est proprium accidens eius . . . sicut rectum et circulare insunt lineae per se, nam linea ponitur in definitione eorum.*

Art. 4 Zu der in resp. ad 4 vertretenen Ansicht über die Formen im Mixtum vgl. A. Schneider, *a. a. O.* 29. Vgl Thomas, IV. Sent. dist. 44. qu. 1. art. 1. qu. a 1. ad 4; S. c. gent. IV, 81; De spir. creat. art. 3; Qu. de anima art. 9; Quodl. qu. 4. art. 1; XI, qu. 5.

Dagegen: Wilhelm de la Mare, Correctorium, art. 31. Duns Scotus IV. Sent. dist. 11. qu. 3.

Art. 5. Vgl. Thomas, II. Sent. dist. 1. qu. 2. art. 5; De malo qu. 5. art. 5. Qu. De anima art. 8.

Art. 6. Vgl. Thomas, S. c. gent. II, 71; De spir. creat. art. 3; Qu. de anima art. 9; De anima II, lect. 1; In Metaph. VIII, lect. 5.

Art. 7. Vgl. Thomas, II. Sent. dist. 1. qu. 2. art. 4. ad 3 und die unter Art. 6 angeführten Stellen.

Art. 8. Vgl. Thomas, I. Sent. dist. 8. qu. 5. art. 3; S. c. gent. II. 72; De spir. creat. art. 4. Qu. de anima art. 10.

Qu. 77 handelt über die Seelenvermögen *(potentiae)* im Allgemeinen und zwar über Verhältnis der Vermögen zur Seelensubstanz (Art. 1, 5, 6), über ihre Unterscheidung und ihre Beziehungen zu einander (Art. 2, 3, 4, 7) und endlich ihr Verhältnis zur anima separata (Art. 8). Thomas vertritt die aristotelische Auffassung, dass die Vermögen Akzidentien der Seele seien, während die augustinische Richtung sie nicht zwar mit der Seelensubstanz identifiziert, sie aber für substantial hält. Vgl. Spettmann, *a. a. O.* S. 63—66 *(Non est igitur potentia essentia, sed ab ipsa et in ipsa, in aliud genus non dilapsa).* In der Frage, ob alle Seelenpotenzen in der *anima separata* bleiben, lehrt Thomas, dass die *potentiae sensitivae et nutritivae partis* nicht *actu*, sondern nur *virtute* in der Seele zurückbleiben als in ihrem Prinzip und ihrer Wurzel. Die dabei als falsch zurückgewiesene Ansicht der *quidam*, die annehmen, dass diese Kräfte und sogar ihre Akte in der vom Körper getrennten Seele vorhanden seien, findet sich ebenfalls bei den Theologen der augustinischen Richtung. Vgl. Spettmann, *a. a. O.* S. 92—94.

Art. 1. Mit den *quidam* in resp. ad 1 ist wohl Bonaven-

tura gemeint. Siehe Spettmann, *a. a. O.* S. 65; Ders., *Johannis Pechami Quaestiones* S. 204[13].

Vgl. Thomas, I. Sent. dist. 3. qu. 4. art. 2; De spir. creat art. 11; Quodl. 10. qu. 3. art. 1; Qu. de anima art. 12. S. theol. I. qu. 54. art. 3.

Art. 2. Der Satz: *Anima est in confinio spiritualium et corporalium creaturarium* (S. 51, 52) ist dem Liber de causis entlehnt; vgl. S. c. gent. II, 68: *anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horison et confinium corporeorum et incorporeorum.* Vgl. A. Schneider, *a. a. O.* S. 219—221.

Vgl. zu diesem Art.: Spettmann, *Joh. Pechami Quaestiones* S. 206; Ders., *Die Psychologie* S. 48.

Art. 3. Über die *passibilis qualitas* (S. 53) vgl. Boethius, *In. Categ. Arist.* PL 64, 245 ff.

Vgl. Thomas, Qu. de anima art. 13, De anima l. II. lect. 6.

Art. 4. Vgl. Thomas, Qu. de anima art. 13, ad 10.

Art. 5. Die Lösung der Schwierigkeit aus Augustin (resp. ad 3: *non asserendo, sed recitando*) entspricht dem seit Peter Abaelard (PL 178, 1342 D) üblichen Schema.

Vgl. Thomas, De spir. creat. art. 4, ad 3.

Art. 6. Vgl. Thomas, I. Sent. dist. 3. qu. 4. art. 2.

Art. 7. Vgl. Thomas, I. Sent. dist. 3. qu. 4. art. 3; II. dist. 25. qu. 1. art. 2; Qu. de anima, art. 13, ad 7, 8.

Art. 8. Vgl. Thomas, IV. Sent. dist. 44. qu. 3. art 3. qu. a 1, 2; dist. 50. qu. 1. art. 1; S. c. gent. II. 81; De virtut. qu. 5. art. 4, ad 13; Qu. de anima, art. 19. Quodl. 10, qu. 4, art. 2.

Nachtrag zu S. XIII[1]. Während des Druckes erschien: *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen.* Von Franz Pelster S. J. Freiburg 1920 (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. II. Reihe. Forschungen. 4. Heft). Der Verfasser ist unabhängig von mir in den meisten strittigen Fragen zu demselben Ergebnis gekommen, wie ich sie in der erwähnten Abhandlung entwickelt habe. Die gegen mich gerichtete Beweisführung in betreff der Schrift *De animalibus* (S. 145) beruht aber auf einer falschen Voraussetzung, da es in meiner Besprechung (Theol. Revue 1918 Sp. 261[31]) natürlich nicht vor, sondern nach 1262 heissen sollte.

SUMMÆ THEOLOGIÆ S. THOMÆ AQUINATIS PRIMA PARS,

QUÆSTIO LXXV,

DE HOMINE, QUI EX SPIRITUALI ET CORPORALI SUBSTANTIA COMPONITUR, ET PRIMO DE IIS QUÆ PERTINENT AD ESSENTIAM ANIMÆ, IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem creaturae spiritualis et corporalis considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur, et primo de natura ipsius hominis[1]), secundo de eius productione[2]).

Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animæ, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam. Et ideo prima consideratio circa animam versabitur. Et quia secundum Dionysium XII° cap. Angelicae hierarchiae[3]) tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet essentia, virtus et operatio, primo considerabimus ea quae pertinent ad essentiam animae[4]), secundo ea quae pertinent ad virtutem sive potentias eius[5]), tertio ea quae pertinent ad operationem eius[6]).

Circa primum duplex occurrit consideratio: quarum prima est de ipsa anima secundum se, secunda de unione eius ad corpus.

1) qu. 75—89. 2) qu. 90—102. 3) Ps.-Dionysius, *De caelesti hierarchia* c. 11. PG. 3, p. 283 D. 4) qu. 75—76. 5) qu. 77—83. 6) qu. 84—89.

Circa primum quæruntur septem: 1. Utrum anima sit corpus. 2. Utrum anima humana sit aliquid subsistens. 3. Utrum animæ brutorum sint subsistentes. 4. Utrum anima sit homo vel magis homo sit aliquid compositum ex anima et corpore. 5. Utrum sit composita ex materia et forma. 6. Utrum anima humana sit incorruptibilis. 7. Utrum anima sit eiusdem speciei cum angelo.

Art. I. UTRUM ANIMA SIT CORPUS.

Ad primum sic proceditur[1]): 1. Videtur quod anima sit corpus Anima enim est motor corporis. Non autem est movens non motum; tum quia videtur quod nihil possit movere, nisi moveatur[2]), quia nihil dat alteri quod non habet, sicut quod non est calidum, non calefacit; tum quia si aliquid est movens non motum, causat motum sempiternum et eodem modo se habentem, ut probatur in VIII° Physicorum[3]). Quod non apparet in motu animalis, qui est ab anima. Ergo anima est movens motum. Sed omne movens motum est corpus. Ergo anima est corpus. 2. Praeterea: Omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Non potest autem esse similitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non esset corpus, non posset cognoscere res corporeas[4]). 3. Praeterea: Moventis ad motum oportet esse aliquem contactum. Contactus autem non est nisi corporum. Cum igitur anima moveat corpus, videtur quod anima sit corpus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit VI° De trinitate[5]) quod anima simplex dicitur respectu corporis, quia mole non diffunditur per spatium loci.

Respondeo dicendum[6]) quod ad inquirendum de natura animae oportet praesupponere quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt; ani-

1) Im Folgenden abgekürzt: p. 2) Arist. *De an.* l. I. c. 2. p. 403 b 28—33: *φασὶ γὰρ ἔνιοι καὶ μάλιστα καὶ πρώτως ψυχὴν εἶναι τὸ κινοῦν. οἰηθέντες δὲ τὸ μὴ κινούμενον αὐτὸ μὴ ἐνδέχεσθαι κινεῖν ἕτερον, τῶν κινουμένων τι τὴν ψυχὴν ὑπέλαβον εἶναι. ὅθεν Δημόκριτος μὲν πῦρ τι καὶ θερμόν φησιν αὐτὴν εἶναι.* 3) Arist. *Phys.* l. VIII. c. 6. 4) Arist. *De an.* l. I. c. 2. p. 405 b 13: *διὸ καὶ οἱ τῷ γινώσκειν ὁριζόμενοι αὐτὴν ἢ στοιχεῖον ἢ ἐκ τῶν στοιχείων ποιοῦσι . . . φασὶ γὰρ γινώσκεσθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ.* 5) August. *De trin.* l. VI. c. 6. PL. 42, p. 929. 6) Im Folgenden abgekürzt: R. d.

mata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes. Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus[1]). Horum autem principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant, sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse. Et secundum hoc animam aliquod corpus esse dicebant.

Huius autem opinionis falsitas, licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo et communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima; sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis; et idem esset dicendum de aliis animae instrumentis. Sed primum principium vitae dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitae, sicut cor est principium vitae in animali, tamen non potest esse primum principium vitae aliquod corpus. Manifestum est enim quod esse principium vitae vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus; alioquin omne corpus esset vivens aut principium vitae. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens vel etiam principium vitae, per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus eius. Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus; sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.

Ad **1.** ergo dicendum[2]) quod cum omne quod movetur, ab alio moveatur, quod non potest in infinitum procedere, necesse est dicere quod non omne movens movetur. Cum enim moveri sit exire de potentia in actum, movens dat id quod habet, mobili, in quantum facit ipsum esse in actu. Sed, sicut ostenditur in VIII° Physicorum[3]), est quoddam movens penitus immobile

1) Arist. *De an.* l. I. c. 2. 403. b. 25: *τὸ ἔμψυχον δὴ τοῦ ἀψύχου δυοῖν μάλιστα διαφέρειν δοκεῖ, κινήσει τε καὶ τῷ αἰσθάνεσθαι.* 2) Im Folgenden abgekürzt: d. 3) Arist. *Phys.* l. VIII. c. 6. Hier wird gezeigt, dass die Tierseele zwar nicht direkt oder an und für sich bewegt wird, wohl aber in akzidenteller Weise *κατὰ συμβεβηκός*;

quod nec per se nec per accidens movetur; et tale movens potest movere motum semper uniformem. Est autem aliud movens quod non movetur per se, sed movetur per accidens; et propter hoc non movet motum semper uniformem. Et tale movens est anima. Est autem aliud movens, quod per se movetur, scilicet corpus. Et quia antiqui naturales nihil esse credebant nisi corpora, posuerunt quod omne movens movetur et quod anima per se movetur, et est corpus. Ad **2.** d. quod non est necessarium quod similitudo rei cognitae sit actu in natura cognoscentis; sed si aliquid sit quod prius est cognoscens in potentia et postea in actu, oportet quod similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis, sed in potentia tantum; sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantum. Unde non oportet quod in natura animae sit similitudo rerum corporearum in actu, sed quod sit in potentia ad huiusmodi similitudines. Sed quia antiqui naturales nesciebant distinguere nter actum et potentiam, ponebant animam esse corpus, ad hoc quod cognosceret corpus; et ad hoc quod cognosceret omnia corpora, quod esset composita ex principiis omnium corporum. Ad **3.** d. quod est duplex contactus, quantitatis et virtutis. Primo modo corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo corpus potest tangi a re incorporea quae movet corpus[1]).

Art. II. UTRUM ANIMA HUMANA SIT ALIQUID SUBSISTENS.

Ad secundum sic p.: **1.** Videtur quod anima humana non sit aliquid subsistens. Quod enim est subsistens, dicitur ‚hoc aliquid'. Anima autem non est hoc aliquid, sed compositum ex anima et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens. **2.** Praeterea: Omne quod est subsistens, potest dici operari. Sed anima non dicitur operari, quia, ut dicitur in I⁰ De anima[2]), dicere animam sentire aut intelligere simile est, ac si dicat eam aliquis texere vel aedificare. Ergo anima non est aliquid subsistens. **3.** Praeterea: Si anima esset aliquid subsistens, esset aliqua eius operatio sine corpore. Sed nulla est eius operatio sine corpore, nec etiam intelligere; quia non contingit intelligere sine phantasmate, phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima humana non est aliquid subsistens.

darum kann sie auch keine ewige stetige Bewegung erzeugen; für diese muss vielmehr ein schlechthin und an sich Unbewegliches als Ursache gefordert werden. 1) Ausführlich handelt Thom. über diesen Unterschied: *S. c. gent.* II, 56. 2) Arist. *De an.* l. I. c. 4. 408 b 11—13: *τὸ δὴ λέγειν ὀργίζεσθαι τὴν ψυχὴν ὅμοιον κἂν εἴ τις λέγοι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν ἢ οἰκοδομεῖν.*

Sed contra est, quod Augustinus dicit X° De trinitate[1]) „Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam et non esse corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream, ob hoc errare, quod adiungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam", scilicet corporum phantasias. Natura ergo mentis humanae non solum est incorporea, sed etiam substantia, scilicet aliquid subsistens.

R. d. quod necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet, ut nihil eorum habeat in sua natura; quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum[2]); sicut videmus quod lingua infirmi, quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non potest omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus.

Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia etiam natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus eiusdem coloris videtur.

Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est; propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam

1) August. *De trinit.* l. X. c. 7. PL. 42, p. 979. *Statt* ob hoc errare *hat August.:* non ab hoc errare. 2) Arist. *De an.* l. III c. 3 p. 429 a 18—24: *ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι ... παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει· ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν, ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν. ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς ..... οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν.*

humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.

Ad **1.** ergo d. quod ‚hoc aliquid' potest accipi dupliciter: uno modo pro quocumque subsistente; alio modo pro subsistente completo in natura alicuius speciei. Primo modo excludit inhaerentiam accidentis et formae materialis. Secundo modo excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus posset dici ‚hoc aliquid' primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici ‚hoc aliquid' primo modo quasi subsistens, sed non secundo modo. Sic enim compositum ex anima et corpore dicitur ‚hoc aliquid'. Ad **2.** d. quod verba illa Aristoteles dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant quod intelligere est moveri, ut patet ex iis quae ibi praemittit[1]). Vel dicendum quod per se agere convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid, si non sit inhaerens ut accidens, vel ut forma materialis, etiam si sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est praedicto modo inhaerens neque est pars. Secundum quem modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens et per consequens nec per se operans. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes. Dicimus enim quod homo videt per oculum et palpat per manum, aliter quam calidum calefacit per calorem; quia calor nullo modo calefacit proprie loquendo. Potest igitur dici quod anima intelligit, sicut oculus videt. Sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam. Ad **3.** d. quod corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti. Phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem; alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.

Art. III. UTRUM ANIMÆ BRUTORUM ANIMALIUM SINT SUBSISTENTES.

Ad tertium sic p.: **1.** Videtur quod animae brutorum animalium sint subsistentes. Homo enim convenit in genere cum aliis animalibus. Sed anima hominis est aliquid subsistens, ut ostensum est[2]). Ergo et animae aliorum animalium sunt subsistentes. **2.** Praeterea: Similiter se habet sensitivum ad sensibilia, sicut intellectivum ad intelligibilia. Sed intellectus intelligit intelligibilia sine

1) Arist . c. p. 408 b 1 ff. 2) *Vgl. oben* art. 2.

corpore. Ergo et sensus apprehendit sensibilia sine corpore. Animae autem brutorum animalium sunt sensitivae. Ergo sunt subsistentes pari ratione qua et anima hominis, quae est intellectiva. 3. Praeterea: Brutorum animalium anima movet corpus. Corpus autem non movet, sed movetur. Anima ergo bruti animalis habet aliquam operationem sine corpore.

Sed contra est, quod dicitur in libro De ecclesiasticis dogmatibus[1]: ‚Solum hominem credimus habere animam substantivam; animalium vero animae non sunt substantivae'.

R. d. quod antiqui philosophi nullam distinctionem ponebant inter sensum et intellectum et utrumque corporeo principio attribuebant, ut dictum est[2]. Plato[3] autem distinxit inter intellectum et sensum; utrumque tamen attribuit principio in corporeo, ponens quod sicut intelligere, ita et sentire convenit animae secundum seipsam; et ex hoc sequebatur quod etiam animae brutorum animalium sint subsistentes. Sed Aristoteles[4] posuit quod solum intelligere inter opera animae sine organo corporeo exercetur. Sentire vero et consequentes operationes animae sensitivae manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam, sed omnis operatio sensitivae animae est coniuncti. Ex quo relinquitur quod, cum animae brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes: similiter enim unumquodque habet esse et operationem.

Ad 1. ergo d. quod homo, etsi conveniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt. Differentia autem speciei attenditur secundum differentiam formae. Nec oportet quod omnis differentia formae faciat generis diversitatem. Ad 2. d. quod sensitivum quoddammodo se habet ad sensibilia, sicut intellectivum ad intelligi-

1) Gennadius, *De eccles. dogmat.* c. 16, 17. PL. 58, p. 984 C. 2) *Vgl. oben* art. 1. 3) Nemesius, *Premnon physicon* ed. Burkhard p. 74[23]: Plato vero sensibilitatem esse dicit animae et corporis communicationem ad extra. Nam virtus est animae, instrumentum vero corporis. Vgl. Domansky, *Die Psychologie des Nemesius* S. 95. 4) Arist. *De an* l. III. c. 4. p. 429 a 24: διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι σύλογον αὐτὸν (sc. τὸν νοῦν) τῷ σώματι.

bilia, inquantum scilicet utrumque est in potentia ad sua obiecta. Sed quodammodo dissimiliter se habent, inquantum sensitivum patitur a sensibili cum corporis immutatione; unde excellentia sensibilium corrumpit sensum[1]); quod in intellectu non contingit; nam intellectus intelligens maxima intelligibilium magis potest postmodum intelligere minora. Si vero in intelligendo fatigetur corpus, hoc est per accidens, inquantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata praeparantur. Ad **3.** d. quod vis motiva est duplex. Una, quae imperat motum, scilicet appetitiva; et huius operatio in anima sensitiva non est sine corpore, sed ira et gaudium et omnes huiusmodi passiones sunt cum aliqua corporis immutatione. Alia vis motiva est exequens motum, per quam membra redduntur habilia ad oboediendum appetitui, cuius actus non est movere, sed moveri. Unde patet quod movere non est actus animae sensitivae sine corpore.

Art. IV. UTRUM ANIMA SIT HOMO.

Ad quartum sic p.: **1.** Videtur quod anima sit homo. Dicitur enim II. ad Cor. IV ⟨v. 16⟩: *Licet is qui foris est, noster homo, corrumpatur, tamen is qui intus est, renovatur de die in diem.* Sed id quod est intus in homine, est anima. Ergo anima est homo interior. **2.** Praeterea: Anima humana est substantia quaedam[2]). Non autem est substantia universalis. Ergo est substantia particularis; ergo est hypostasis vel persona; sed non nisi humana. Ergo anima est homo; nam persona humana est homo.

Sed contra est, quod Augustinus XIX° De civitate Dei[3]) commendat Varronem, qui hominem ‚nec animam solam nec solum corpus esse arbitratur'.

R. d. quod animam esse hominem dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod homo sit anima, sed hic homo non sit anima, sed compositum ex anima et corpore, puta Socrates. Quod ideo dico, quia quidam[4]) posuerunt solam formam esse de ratione speciei; materiam vero esse partem

1) Arist. *De an.* l. II. c. 12. p. 424 a 29: *τῶν αἰσθητῶν αἱ ὑπερβολαὶ φθείρουσι τὰ αἰσθητήρια.* 2) Arist. *De an.* l. I. c. 4. p. 408 b 18: *ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα, καὶ οὐ φθείρεσθαι.*
3) August. *De civ. Dei* l. XIX, c. 3. (ed. Hoffmann CSEL 40, p. 371[3]). 4) Averroes, *In VII. Metaph.* Comment. 34. ed. Venet. (1560) t. 8. p. 222 C. Cf. Thom. *De ente et ess.* c. 2. (Ed. Parm. t. XVI, p. 330—31).

individui, et non speciei. Quod quidem non potest esse verum. Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus, non quidem materia signata, quae est principium individuationis, sed materia communis. Sicut enim de ratione huius hominis est quod sit ex hac anima et his carnibus et his ossibus, ita de ratione hominis est quod sit ex anima et carnibus et ossibus; oportet enim de substantia speciei esse, quidquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum.

Alio vero modo potest intelligi sic quod etiam haec anima sit hic homo. Et hoc quidem sustineri posset, si poneretur quod animae sensitivae operatio esset eius propria sine corpore: quia omnes operationes quae attribuuntur homini, convenirent soli animae; illud autem est unaquaeque res quod operatur operationes illius rei. Unde illud est homo quod operatur operationes hominis. Ostensum est autem[1]) quod sentire non est operatio animae tantum. Cum igitur sentire sit quaedam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore. Plato vero, ponens sentire esse proprium animae, ponere potuit quod homo esset anima utens corpore[2]).

Ad 1. ergo d. quod secundum Philosophum in IX° Ethicorum[3]) illud potissime videtur esse unumquodque, quod est principale in ipso; sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando, quod est principale in homine, dicitur homo; aliquando quidem pars intellectiva secundum rei veritatem, quae dicitur homo interior; aliquando vero pars sensitiva cum corpore secundum aestimationem quorundam, qui solum circa sensibilia deti-

1) *Vgl. oben* art. 3. 2) Nemesius, *l. c.* p. 67–9: Plato autem inquit hominem non esse utrumque, animam et corpus, sed animam corpore tali utentem. 3) Arist. *Ethica Nic.* l. IX. c. 8. p. 1168 b 31: *ὥσπερ δὲ καὶ πόλις τὸ κυριώτατον μάλιστ' εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶν ἄλλο σύστημα, οὕτω καὶ ἄνθρωπος.*

nentur. Et hic dicitur homo exterior. Ad **2.** d. quod non quaelibet substantia paticularis est hypostasis vel persona, sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona; et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae.

Art. V. UTRUM ANIMA SIT COMPOSITA EX MATERIA ET FORMA

Ad quintum sic p.: **1.** Videtur quod anima sit composita ex materia et forma. Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quaecumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deus est; per cuius participationem omnia sunt et bona et entia et viventia, ut patet per doctrinam Dionysii in libro De divinis nominibus[1]). Ergo quaecumque sunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cum ergo anima humana sit quodammodo in potentia, quod apparet ex hoc quod homo quandoque est intelligens in potentia, videtur quod anima humana participet materiam primam tamquam partem sui. **2.** Praeterea: In quocumque inveniuntur proprietates materiae, ibi invenitur materia. Sed in anima inveniuntur proprietates materiae, quae sunt subici et transmutari; subicitur enim scientiae et virtuti, et mutatur de ignorantia ad scientiam et de vitio ad virtutem. Ergo in anima est materia. **3.** Praeterea: Illa quae non habent materiam, non habent causam sui esse, ut dicitur in VIII° Metaphysicorum[2]). Sed anima habet causam sui esse, quia creatur a Deo. Ergo anima habet materiam. **4.** Praeterea: Quod non habet materiam, sed est forma tantum, est actus purus et infinitus. Hoc autem solius Dei est. Ergo anima habet materiam.

Sed contra est, quod Augustinus probat in VII° super Genesin ad literam[3]), quod anima non est facta nec ex materia corporali, nec ex materia spirituali.

R. d. quod anima non habet materiam; et hoc potest considerari dupliciter. Primo quidem ex ratione animae in communi. Est enim de ratione animae quod sit forma alicuius corporis. Aut igitur est forma secundum se totam, aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est quod pars eius sit materia, si dicatur materia

1) Ps.-Dionysius, De div. nom. c. 5. § 3. PG. 3, p. 817 AB. 2) Arist. *Metaph.* l. VIII. c. 6. p. 1045 a 36: *ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, μήτε νοητὴν μήτε αἰσθητήν, εὐθὺς ὅπερ ἕν τι[εἶναί]ἐστιν ἕκαστον.* 3) August. *De Genesi ad litt.* l. VIII. c. 9. (CSEL vol. 28, p. 207).

aliquod ens in potentia tantum; quia forma, inquantum forma, est actus; id autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus, cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem dicemus esse animam; et illam materiam, cuius primo est actus, dicemus esse primum animatum.

Secundo specialiter ex ratione humanae animae, inquantum est intellectiva. Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absolute, puta lapidem, inquantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute secundum propriam rationem formalem in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales; et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis quae recipiunt formas rerum in organo corporali. Materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute caret compositione formae et materiae.

Ad 1. ergo d. quod primus actus est universale principium omnium actuum, quia est infinitum, virtualiter in se omnia praehabens, ut dicit Dionysius [1]). Unde participatur a rebus non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius. Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur. Actus vero recepti, qui procedunt a primo actu infinito et sunt quaedam participationes eius, sunt diversi. Unde non potest esse potentia una quae recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos; alioquin potentia receptiva adaequaret potentiam activam primi actus. Est autem alia potentia receptiva in anima intellectiva a potentia receptiva materiae primae, ut patet ex diversitate receptorum. Nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas. Unde talis

1) Ps.-Dionysius *De div. nom.* c. 5. § 10 PG. 3, p. 826 B.

potentia in anima intellectiva existens non ostendit quod anima sit composita ex materia et forma. Ad **2.** d. quod subici et transmutari convenit materiae, secundum quod est in potentia. Sicut ergo est alia potentia intellectus et alia potentia materiae primae, ita est alia ratio subiciendi et transmutandi. Secundum hoc enim intellectus subicitur scientiae et transmutatur de ignorantia ad scientiam, secundum quod est in potentia ad species intelligibiles. Ad **3.** d. quod forma est causa essendi materiae et agens; unde agens, inquantum reducit materiam in actum formae transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentia in actum. Unde post verba praemissa Philosophus concludit quod in his quae sunt composita ex materia et forma, ‚nulla est alia causa nisi movens ex potestate ad actum; quaecumque vero non habent materiam, omnia simpliciter sunt quod vere entia aliquid' [1]). Ad **4.** d. quod omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse; quia etiam ipsa vita vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius V⁰ cap. De divinis nominibus [2]). Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex quo est, et quod est; ipsum enim esse est quo aliquid est.

Art. VI. UTRUM ANIMA HUMANA SIT INCORRUPTIBILIS.

Ad sextum sic p.: **1.** Videtur quod anima humana sit corruptibilis. Quorum enim est simile principium et similis processus, videtur esse similis finis. Sed simile est principium generationis hominum et iumentorum, quia de terra facta sunt. Similis est etiam vitae processus in utrisque, quia *similiter spirant omnia*,

1) Arist. *l. c.* p. 1045 b 21: *ὥστ' αἴτιον οὐδὲν ἄλλο πλὴν εἴ τι ὡς κινῆσαν ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν. ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, πάντα ἁπλῶς ὅπερ ἕν τι.* Thomas zitiert hier die im Mittelalter gewöhnlich gebrauchte, wahrscheinlich auf Wilhelm von Moerbeke zurückgehende griech.-lat. Übersetzung wörtlich, abgesehen von: ‚nisi id quod movens'. Die Übersetzung: ‚quod vere entia aliquid' entspricht der bezeugten Lesart: *ὅπερ ὄντα τι.* 2) Ps.-Dionysius, De div. nom. c. 5. PG 3, p. 818 B.

et nihil habet homo iumento amplius, ut dicitur Eccle. III ⟨v. 19⟩. Ergo, ut ibidem concluditur, *unus est interitus hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio.* Sed anima brutorum animalium est corruptibilis. Ergo et anima humana est corruptibilis. 2. Praeterea: Omne quod est ex nihilo, vertibile est in nihilum, quia finis debet respondere principio. Sed, sicut dicitur Sap. II ⟨v. 2⟩, *ex nihilo nati sumus;* quod verum est non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam. Ergo, ut ibidem concluditur, *post hoc erimus, tamquam non fuerimus*, etiam secundum animam. 3. Praeterea: Nulla res est sine propria operatione. Sed propria operatio animae, quae est intelligere cum phantasmate, non potest esse sine corpore; nihil enim sine phantasmate intelligit anima. Phantasma autem non est sine corpore, ut dicitur in libro De anima[1]). Ergo anima non potest remanere destructo corpore.

Sed contra est quod Dionysius dicit IV° cap. De divinis nominibus[2]), quod animae humanae habent ex bonitate divina quod sint intellectuales et quod habeant substantialem vitam inconsumptibilem.

R. d. quod necesse est dicere animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem. Dupliciter enim aliquid corrumpitur: uno modo per se, alio modo per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi per accidens, id est aliquo generato vel corrupto. Sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem acquiritur et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest generari vel corrumpi nisi per se. Quae vero non subsistunt, ut accidentia et formae materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum. Ostensum est autem supra[3]) quod animae brutorum non sunt per se subsistentes, sed sola anima humana. Unde animae brutorum corrumpuntur corruptis corporibus; anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur.

Quod quidem omnino est impossibile non solum de ipsa,

1) Arist. *De an.* l. I. c. 1. p. 403 a 9: *Μάλιστα δ' ἔοικεν ἴδιον τὸ νοεῖν· εἰ δ' ἐστὶ καὶ τοῦτο φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχοιτ' ἂν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι.* 2) Ps.-Dionysius, *De div. nom.* c. 4. § 1. PG. 3, p. 694 BC. 3) *Vgl. oben* art. 3.

sed de quolibet subsistente, quod est forma tantum. Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam; secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse.

Dato etiam quod anima esset ex materia et forma composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam incorruptibilem. Non enim invenitur corruptio, nisi ubi invenitur contrarietas; generationes enim et corruptiones ex contrariis et in contraria sunt[1]). Unde corpora caelestia, quia non habent materiam contrarietati subiectam, incorruptibilia sunt. In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas: recipit enim secundum modum sui esse. Ea vero quae in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate, quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariae, sed est una scientia contrariorum. Impossibile est ergo quod anima intellectiva sit corruptibilis.

Potest etiam huius rei accipi signum ex hoc quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

Ad **1.** ergo d. quod Salomon inducit rationem illam ex persona insipientium, ut exprimitur Sap. II ⟨*v. 1, 21*⟩. Quod ergo dicitur quod homo et alia animalia habent simile generationis principium, verum est quantum ad corpus; similiter enim de terra facta sunt omnia animalia; non autem quantum ad animam; nam anima

1. Arist. *Phys.* l. I. c. 5. p. 188 b 21: *ἅπαν ἂν γίγνοιτο τὸ γιγνόμενον καὶ φθείροιτο τὸ φθειρόμενον ἢ ἐξ ἐναντίων ἢ εἰς ἐναντία καὶ τὰ τούτων μεταξύ.*

brutorum producitur ex virtute aliqua corporea, anima vero humana a Deo. Et ad hoc significandum dicitur Gen. I ⟨*v. 24*⟩ quantum ad alia animalia: *Producat terra animam viventem.* Quantum vero ad hominem dicitur quod *inspiravit in faciem eius spiraculum vitae* ⟨*Gen. II*, 7⟩. Et ideo concluditur Eccle. ultimo ⟨*v.* 7⟩: *Revertatur pulvis in terram suam, unde erat; et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.* Similiter processus vitae est similis quantum ad corpus; ad quod pertinet quod dicitur in Eccle.: *Similiter spirant omnia* et Sap. II ⟨*v.* 2⟩: *Fumus et flatus est in naribus nostris* etc. Sed non est similis processus quantum ad animam; quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Unde falsum est quod dicitur: *Nihil habet homo iumento amplius.* Et ideo similis est interitus quantum ad corpus, sed non quantum ad animam. Ad **2.** d. quod sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solum per potentiam activam creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere, ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in creatore potentia ad hoc quod esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc quod inest ei potentia ad non esse. Ad **3.** d. quod intelligere cum phantasmate est propria operatio animae secundum quod corpori est unita. Separata autem a corpore habebit alium modum intelligendi similem aliis substantiis a corpore separatis, ut infra melius patebit[1]).

Art. VII. UTRUM ANIMA ET ANGELUS SINT UNIUS SPECIEI.

Ad septimum sic p.: **1.** Videtur quod anima et angelus sint unius speciei. Unumquodque enim ordinatur ad proprium finem per naturam suae speciei, per quam habet inclinationem ad finem. Sed idem est finis animae et angeli, scilicet beatitudo aeterna. Ergo sunt unius speciei. **2.** Praeterea: Ultima differentia specifica est nobilissima, quia complet rationem speciei. Sed nihil est nobilius in angelo et anima quam intellectuale esse. Ergo conveniunt anima et angelus in ultima differentia specifica; ergo sunt unius speciei. **3.** Praeterea: Anima ab angelo differre non videtur nisi per hoc quod est corpori unita. Corpus autem, cum sit extra essentiam animae, non videtur ad eius speciem pertinere. Ergo anima et angelus sunt unius speciei.

Sed contra: Quorum sunt diversae operationes naturale ipsa differunt specie. Sed animae et angeli sunt diversae operationes naturales; quia, ut dicit Dionysius VII⁰ cap. De divinis

1) S. theol. qu. 89. a. 1.

nominibus[1]), mentes angelicae simplices et beatos intellectus habent, non de visibilibus congregantes divinam cognitionem; cuius contrarium postmodum de anima dicit. Anima igitur et angelus non sunt unius speciei.

R. d. quod Origenes[2]) posuit omnes animas humanas et angelos esse unius speciei; et hoc ideo quia posuit diversitatem gradus in huiusmodi substantiis inventam accidentalem, utpote ex libero arbitrio provenientem, ut supra[3]) dictum est. Quod non potest esse, quia in substantiis incorporeis non potest esse diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem et absque naturali inaequalitate; quia si non sint compositae ex materia et forma, sed sint formae subsistentes, manifestum est quod necesse erit in eis esse diversitatem in specie. Non enim potest intelligi quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei; sicut si esset albedo separata, non posset esse nisi una tantum; haec enim albedo non differt ab illa nisi per hoc quod est huius vel illius. Diversitas autem secundum speciem semper habet diversitatem naturalem concomitantem, sicut in speciebus colorum unus est perfectior altero, et similiter in aliis. Et hoc ideo quia differentiae dividentes genus sunt contrariae. Contraria autem se habent secundum perfectum et imperfectum, quia principium contrarietatis est privatio et habitus, ut dicitur in X° Metaphysicorum[4]).

Idem etiam sequeretur, si huiusmodi substantiae essent compositae ex materia et forma. Si enim materia huius distinguitur a materia illius, necesse est quod vel forma sit principium distinctionis materiae, ut scilicet materiae sint diversae propter habitudinem ad diversas formas; et tunc sequitur adhuc diversitas secundum speciem et inaequalitas naturalis. Vel materia erit principium distinctionis formarum; nec poterit dici materia haec alia ab illa nisi secundum divisionem quantitativam, quae non habet locum in substantiis incorporeis, cuiusmodi sunt angelus et

1) Ps.-Dionysius, *De divin. nom.* c. 7. § 2. PG. 3, p. 867 BC.
2) Origenes, *Περὶ ἀρχῶν* l. III. c. 5. n. 7. PG. 11, p. 340 AB.
3) qu. 47. art. 2. 4) Arist. *Metaph.* l. X. c. 4. p. 1055 a 33: *πρώτη δὲ ἐναντίωσις ἕξις καὶ στέρησίς ἐστιν.*

anima. Unde non potest esse quod angelus et anima sint unius speciei. Quomodo autem sint plures animae unius speciei, infra [1]) ostendetur.

Ad 1. ergo d. quod ratio illa procedit de fine proximo et naturali. Beatitudo autem aeterna est finis ultimus et supernaturalis. Ad 2. d. quod differentia specifica ultima est nobilissima, inquantum est maxime determinata per modum quo actus est nobilior potentia. Sic autem intellectuale non est nobilissimum, quia est indeterminatum et commune ad multos intellectualitatis gradus, sicut sensibile ad multos gradus in esse sensibili. Unde sicut non omnia sensibilia sunt unius speciei, ita nec omnia intellectualia. Ad 3 d. quod corpus non est de essentia animae, sed anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis. Unde nec proprie anima est in specie, sed compositum. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam angelus, qui corpori non unitur.

QUÆSTIO LXXVI,
DE UNIONE ANIMÆ AD CORPUS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de unione animae ad corpus, et circa hoc quaeruntur octo: 1. Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma. 2. Utrum intellectivum principium numero multiplicetur secundum multiplicationem corporum, vel sit unus intellectus omnium hominum. 3. Utrum in corpore, cuius forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima. 4. Utrum sit in eo aliqua alia forma substantialis. 5. Quale debeat esse corpus cuius intellectivum principium est forma. 6. Utrum tali corpori uniatur mediante aliquo alio corpore. 7. Utrum mediante aliquo accidente. 8. Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

Art. I. UTRUM INTELLECTIVUM PRINCIPIUM UNIATUR CORPORI UT FORMA.

Ad primum sic p.: 1. Videtur quod intellectivum principium non uniatur corpori ut forma. Dicit enim Philosophus

1) *Vgl. unten* qu. 76. a. 2 ad 1.

in III° De anima[1]) quod intellectus est separatus, et quod nullius corporis est actus. Non ergo unitur corpori ut forma. 2. Praeterea: Omnis forma determinatur secundum naturam materiae cuius est forma; alioquin non requireretur proportio inter materiam et formam. Si ergo intellectus uniretur corpori ut forma, cum omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quod intellectus haberet determinatam naturam, et sic non esset omnium cognoscitivus, ut ex superioribus[2]) patet; quod est contra rationem intellectus. Non ergo intellectus unitur corpori ut forma. 3. Praeterea: Quaecumque potentia receptiva est actus alicuius corporis, recipit formam materialiter et individualiter; quia receptum est in recipiente secundum modum recipientis. Sed forma rei intellectae non recipitur in intellectu materialiter et individualiter, sed magis immaterialiter et universaliter; alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium et universalium, sed singularium tantum, sicut et sensus. Intellectus ergo non unitur corpori ut forma. 4. Praeterea: Eiusdem est potentia et actio: idem enim est quod potest agere, et quod agit. Sed actio intellectualis non est alicuius corporis, ut ex superioribus[3]) patet. Ergo nec potentia intellectiva est alicuius corporis potentia. Sed virtus sive potentia non potest esse abstractior vel simplicior quam essentia, a qua virtus vel potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectus est corporis forma. 5. Praeterea: Id quod per se habet esse, non unitur corpori ut forma, quia forma est quo aliquid est; et sic ipsum esse non est ipsius formae secundum se. Sed intellectivum principium habet secundum se esse et est subsistens, ut supra[4]) dictum est. Non ergo unitur corpori ut forma. 6. Praeterea: Id quod inest alicui rei secundum se, semper inest ei. Sed formae secundum se inest uniri materiae; non enim per accidens aliquod, sed per essentiam suam est actus materiae; alioquin ex materia et forma non fieret unum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propria materia. Sed intellectivum principium, cum sit incorruptibile, ut supra[5]) ostensum est, remanet corpori non unitum, corpore corrupto. Ergo intellectivum principium non unitur corpori ut forma.

Sed contra: Secundum Philosophum[6]) in VIII° Metaphysicorum differentia sumitur a forma rei. Sed differentia constitu-

1) Arist. *De an.* III, 4 und 5. 429 a. 24 ff., 430 a. 17, 22. 2) *Vgl. oben* qu. 75. a. 2. 3) A. a. O. 4) A. a. O. 5) *Vgl. oben* qu. 75. a. 6. 6) Arist. *Metaph.* l. VIII. c. 2. p. 1043 a 19: *ἔοικε γὰρ ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος τοῦ εἴδους καὶ τῆς ἐνεργείας εἶναι.*

tiva hominis est rationale, quod dicitur de homine ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis.

R. d. quod necesse est dicere, quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma eius cui operatio attribuitur; sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis et scientia animae. Et huius ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima. Anima enim est primum quo nutrimur et sentimus et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis. Et haec est demonstratio Aristotelis in II° De anima [1]).

Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum, quo ista actio, quae est intelligere, sit huius hominis actio. Experitur enim unusquisque seipsum esse, qui intelligit. Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per Philosophum V° Physicorum [2]). Dicitur enim movere aliquid aut agere vel secundum se totum, sicut medicus sanat, aut secundum partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur quod album aedificat, quia accidit aedificatori esse album. Cum igitur dicimus, Socratem aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens: attribuitur enim ei, inquantum est homo, quod essentialiter praedicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere, quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens hominem esse animam intellectivam; aut oportet dicere, quod intellectus sit aliqua pars

1) Arist. *De an.* l. II. cap. 2. 2) Arist. Phys. l. V. c. 1. p. 224 a 21 ff.

Socratis. Et primum quidem stare non potest, ut supra[1]) ostensum est, propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore. Unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus, quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis, ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur.

Hanc autem unionem Commentator in III° De anima[2]) dicit esse per speciem intelligibilem. Quae quidem habet duplex subiectum, unum scilicet intellectum possibilem, et aliud ipsa phantasmata quae sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori huius vel illius hominis. Sed ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quae sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in III° De anima[3]), sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti; non enim dicimus, quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat, sed quod ipse vel eius phantasmata intelligantur.

Quidam autem dicere voluerunt, quod intellectus unitur corpori ut motor; et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit. Sed hoc est multipliciter vanum. Primo quidem, quia intellectus non movet corpus

1) *Vgl. oben* qu. 75. a. 4. 2) Averroes, III. De anima. Comm. 5. (Arist. Opp. ed Venet 1560. t. VII. p. 101 B, 102 A).
3) Arist. *De an.* i. III. c. 5. p. 430 a. 16: *τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα*; c. 7. 441 a 16: *διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψηχή*. 431 b 2: *τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ.*

nisi per appetitum, cuius motus praesupponit operationem intellectus. Non ergo quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit; sed potius e converso, quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates. Secundo, quia cum Socrates sit quoddam individuum in natura, cuius essentia est una, composita ex materia et forma, si intellectus non sit forma eius, sequitur quod sit praeter essentiam eius, et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quod est motus ab intellectu. Tertio, quia actio motoris numquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serrae. Si igitur intelligere attribuitur Socrati, quia est actio motoris eius, sequitur quod attribuatur ei sicut instrumento; quod est contra Philosophum [1]), qui vult quod intelligere non sit per instrumentum corporeum. Quarto, quia licet actio partis attribuatur toti, ut actio oculi homini, numquam tamen attribuitur alii parti, nisi forte per accidens; non enim dicimus, quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu et Socrate dicto modo fit unum, actio intellectus non potest attribui Socrati. Si vero Socrates est totum, quod componitur ex unione intellectus ad reliqua quae sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quae sunt Socratis nisi sicut motor, sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter: sic enim aliquid est ens, quomodo et unum.

Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit, quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma.

Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanae.

1) Arist. *De an.* l. III. c. 4. 429 a 24—27: *διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ἢ ψυχρὸς ἢ θερμός, ἢ κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νῦν δ'οὐθέν εστιν.*

Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere; per hanc enim omnia alia animalia transcendit. Unde Aristoteles in libro Ethicorum [1]) in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur quod est huius operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma.

Sed considerandum est, quod quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam; unde videmus quod forma mixti corporis habet aliquam operationem, quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere; sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis, et haec virtus dicitur intellectus.

Est autem attendendum quod si quis poneret animam componi ex materia et forma, nullo modo posset dicere animam esse formam corporis. Cum enim forma sit actus, materia vero sit ens in potentia tantum, nullo modo id quod est ex materia et forma compositum, potest esse alterius forma secundum se totum. Si autem secundum aliquid sui sit forma, id quod est forma, dicimus animam, et id cuius est forma, dicimus primum animatum, ut supra [2]) dictum est.

Ad 1. ergo d. quod, sicut Philosophus dicit in II° Physicorum, ultima formarum naturalium ad quam terminatur consideratio philosophiae naturalis, scilicet anima humana, est quidem sepa-

1) Arist. *Eth. Nic.* l. X. c. 7. p. 1077 a 13. 2) Vgl. oben qu. 75. a. 5.

rata, sed tamen in materia. Quod ex hoc probat, quia homo ex materia generat hominem et sol[1]). Separata quidem est secundum virtutem intellectivam; quia virtus intellectiva non est virtus alicuius organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi: intelligere enim est actus, qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est, inquantum ipsa anima cuius est haec virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanae. Sic ergo Philosophus dicit in III⁰ De anima, quod intellectus est separatus, quia non est virtus alicuius organi corporalis. Et per hoc patet responsio ad **2.** et **3.** Sufficit enim ad hoc quod homo possit intelligere omnia per intellectum, et ad hoc quod intellectus intelligat immaterialia et universalia, quod virtus intellectiva non est corporis actus. Ad **4.** d. quod humana anima non est forma in materia corporali immersa vel ab ea totaliter comprehensa propter suam perfectionem et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma. Ad **5.** d. quod anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore, non autem aliae formae. Ad **6.** d. quod secundum se convenit animae corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum, ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem.

Art. II. UTRUM INTELLECTIVUM PRINCIPIUM MULTIPLICETUR SECUNDUM MULTIPLICATIONEM CORPORUM.

Ad secundum sic p.: **1.** Videtur quod intellectivum principium non multiplicatur secundum multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus. Nulla enim substantia immaterialis multiplicatur secundum numerum in una specie. Anima autem humana est substantia immaterialis; non enim est composita ex materia et forma, ut supra[2]) ostensum est. Non ergo sunt multae in una specie, sed omnes homines sunt unius speciei.

1) Arist. *Phys.* l. II. c. 2. p. 194 b 11—13: *Τινὸς γὰρ ἕνεκα ἕκαστον καὶ περὶ ταῦτα ἃ ἐστιν χωριστὰ μὲν εἴδει, ἐν ὕλῃ δέ· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ἥλιος.* 2) Vgl. oben qu. 75. a. 5.

Est ergo unus intellectus omnium hominum[1]). **2.** Praeterea: Remota causa removetur effectus. Si ergo secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animae humanae, consequens videretur quod remotis corporibus multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum solum. Quod est haereticum; periret enim differentia praemiorum et poenarum. **3.** Praeterea: Si intellectus meus est alius ab intellectu tuo, intellectus meus est quoddam individuum, et similiter intellectus tuus; particularia enim sunt quae differunt numero et conveniunt in una specie. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo species rerum in intellectu meo et tuo reciperentur individualiter; quod est contra rationem intellectus, qui est cognoscitivus universalium. **4.** Praeterea: Intellectum est in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus est alius ab intellectu tuo, oportet quod aliud sit intellectum a me et aliud sit intellectum a te. Et ita erit individualiter numeratum et intellectum in potentia tantum, et oportebit abstrahere intentionem communem ab utroque; quia a quibuslibet diversis contingit abstrahere aliquod commune intelligibile. Quod est contra rationem intellectus, quia sic non videretur distingui intellectus a virtute imaginativa. Videtur ergo relinqui quod sit unus intellectus omnium hominum. **5.** Praeterea[2]): Cum discipulus accipit scientiam a magistro, non potest dici, quod scientia magistri generet scientiam in discipulo; quia sic etiam scientia esset forma activa sicut calor, quod patet esse falsum. Videtur ergo quod eadem numero scientia quae est in magistro, communicetur discipulo. Quod esse non potest, nisi sit unus intellectus utriusque. Videtur ergo quod sit unus intellectus discipuli et magistri, et per consequens omnium hominum. **6.** Praeterea: Augustinus dicit in libro De quantitate animae[3]): ‚Si plures tantum animas humanas dixerim, ipse me ridebo.' Sed maxime

1) Vgl. Averroes, l. c. p. 101 b F: si sunt digna animata quorum prima perfectio est substantia separata a suis subiectis, ut existimatur de corporibus caelestibus, quod impossibile est, ut inveniatur ex una specie eorum plus uno individuo. 2) Averroes, l. c. p. 103 b E: Et sic erit impossibile ut discipulus addiscat a magistro, nisi scientia quae est in magistro, sit virtus generans et creans scientiam quae est in discipulo ad modum, secundum quem iste ignis generat alium ignem sibi similem in specie, quod est impossibile. Et hoc quod scitur, est idem in magistro et discipulo. 3) August. *De quantitate animae* c. 32 n. 69 PL. 32, 1075: Sin multas tantummodo esse dixero, ipse me ridebo.

videtur anima esse una quantum ad intellectum. Ergo est unus intellectus omnium hominum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II° Physicorum[1]), quod sicut se habent causae universales ad universalia, ita se habent causae particulares ad particularia. Sed impossibile est quod una anima secundum speciem sit diversorum animalium secundum speciem. Ergo impossibile est quod anima intellectiva una numero sit diversorum secundum numerum.

R. d. quod intellectum esse unum omnium hominum omnino est impossibile. Et hoc quidem patet, si secundum Platonis sententiam homo sit ipse intellectus. Sequeretur enim, si Socratis et Platonis est unus intellectus tantum, quod Socrates et Plato sint unus homo, et quod non distinguantur ab invicem, nisi per hoc quod est extra essentiam utriusque. Et erit tunc distinctio Socratis et Platonis non alia quam hominis tunicati et cappati; quod est omnino absurdum.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, si secundum sententiam Aristotelis intellectus ponatur pars seu potentia animae, quae est hominis forma. Impossibile est enim plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum esse; nam forma est essendi principium.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, quocumque modo quis ponat unionem intellectus ad hunc et ad illum hominem. Manifestum est enim quod si sit unum principale agens et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones; sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si vero e converso instrumentum sit unum, et principales agentes diversi, dicentur quidem plures agentes, sed una actio; sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si vero agens principale sit unum et instrumentum unum, dicetur unum agens et una actio; sicut cum faber uno martello percutit, est unus percutiens et una percussio. Mani-

1) Arist. *Phys.* l. II c. 3 p. 195 b 21: *δεῖ δ' ἀεὶ τὸ αἴτιον ἑκάστου τὸ ἀκρότατον ζητεῖν . . . . ἔτι τὰ μὲν γένη τῶν γενῶν, τὰ δὲ καθ' ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον.*

festum est autem quod qualitercumque intellectus seu uniatur seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cetera quae ad hominem pertinent, principalitatem habet; oboediunt enim vires sensitivae intellectui et ei deserviunt. Si ergo poneretur quod essent plures intellectus et sensus unus duorum hominum, puta si duo homines haberent unum oculum, essent quidem plures videntes, sed una visio. Si vero intellectus est unus, quantumcumque diversificentur alia, quibus omnibus intellectus utitur quasi instrumentis, nullo modo Socrates et Plato poterunt dici nisi unus intelligens. Et si addamus, quod ipsum intelligere, quod est actio intellectus, non fit per aliquod aliud organum nisi per ipsum intellectum, sequetur ulterius quod sit et agens unum et actio una, id est, quod omnes homines sint unus intelligens et unum intelligere; dico autem respectu eiusdem intelligibilis.

Posset autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum, quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me, et aliud in te, si ipsum phantasma, secundum quod est aliud in me et aliud in te, esset forma intellectus possibilis; quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut secundum diversas formas rerum respectu eiusdem oculi sunt diversae visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis, sed species intelligibilis, quae a phantasmatibus abstrahitur. In uno autem intellectu a phantasmatibus diversis eiusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis; sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione una intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitas phantasmatum, quae sunt in hoc et in illo, non posset causare diversitatem intellectualis operationis huius et illius hominis, ut Commentator fingit in III° De anima[1]). Relinquitur

1) Averroes, l. c. p. 103 b F: Cum igitur posuerimus rem

ergo quod omnino impossibile et inconveniens est ponere unum intellectum omnium hominum.

Ad **1.** ergo d. quod, licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut nec angelus, tamen est forma materiae alicuius, quod angelo non convenit. Et ideo secundum divisionem materiae sunt multae animae unius speciei; multi autem angeli unius speciei omnino esse non possunt. Ad **2.** d. quod unumquodque hoc modo habet unitatem quo habet esse; et per consequens idem est iudicium de multiplicatione rei et de esse ipsius. Manifestum est autem quod anima intellectualis secundum suum esse unitur corpori ut forma; et tamen destructo corpore remanet anima intellectualis in suo esse. Et eadem ratione multitudo animarum est secundum multitudinem corporum; et tamen destructis corporibus remanent animae in suo esse multiplicatae. Ad **3.** d. quod individuatio intelligentis aut speciei per quam intelligit, non excludit intelligentiam universalium; alioquin, cum intellectus separati sint quaedam substantiae subsistentes et per consequens particulares, non possent universalia intelligere. Sed materialitas cognoscentis et speciei per quam cognoscitur, universalis cognitionem impedit. Sicut enim omnis actio est secundum modum formae qua agens agit, ut calefactio secundum modum caloris, ita cognitio est secundum modum speciei, qua cognoscens cognoscit. Manifestum est autem quod natura communis distinguitur et multiplicatur secundum principia individuantia, quae sunt ex parte materiae. Si ergo forma, per quam fit cognitio, sit materialis, non abstracta a conditionibus materiae, erit similitudo naturae speciei aut generis, secundum quod est distincta et multiplicata per principia individuantia; et ita non poterit cognosci natura rei in sua communitate. Si vero species sit abstracta a conditionibus materiae individualis, erit similitudo naturae absque iis quae ipsam distinguunt et multiplicant; et ita cognoscetur universale. Nec refert quantum ad hoc, utrum sit unus intellectus vel plures; quia si etiam esset unus tantum, oporteret ipsum esse aliquem quendam et speciem, per quam intelligit, esse aliquam quandam. Ad **4.** d. quod sive intellectus sit unus sive plures, id quod intelligitur, est unum. Id enim quod intelligitur non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem; lapis enim non est in anima, sed species lapidis, ut

---

intelligibilem quae est apud me et apud te multa in subiecto, secundum quod est vera, scilicet formam imaginationis unam in subiecto, secundum quod est una, per quod est intellectus ens et est materialis, dissolvuntur istae quaestiones perfecto. Cf. p. 102 a B C.

dicitur in III⁰ De anima[1]). Et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum; alioquin scientiae non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diversa secundum diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quod idem a diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu; nam plures vident eundem colorem secundum diversas similitudines; e similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantum interest inter sensum et intellectum secundum sententiam Aristotelis[2]), quod res sentitur secundum illam dispositionem quam extra animam habet in sua particularitate; natura autem rei quae intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam, secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis seclusis principiis individuantibus; non autem hunc modum essendi habet extra animam. Sed secundum sententiam Platonis res intellecta eo modo est extra animam quo intelligitur; posuit enim naturas rerum a materia separatas. Ad **5.** d. quod scientia alia est in discipulo et alia in magistro. Quomodo autem causetur, in sequentibus[3]) ostendetur. Ad **6.** d. quod Augustinus intelligit, animas non esse plures tantum, quin uniantur in una ratione speciei.

Art. III. UTRUM PRÆTER ANIMAM INTELLECTIVAM SINT IN HOMINE ALIÆ ANIMÆ PER ESSENTIAM DIFFERENTES.

Ad tertium sic p.: **1.** Videtur quod praeter animam intellectivam sint in homine aliae animae per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva. Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius substantiae. Sed anima intellectiva est incorruptibilis, aliae vero animae, scilicet sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles, ut ex superioribus[4]) patet. Ergo in homine non potest esse una essentia animae intellectivae et sensitivae et nutritivae. **2.** Si dicatur, quod anima sensitiva in homine est incorruptibilis, contra: Corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur in X⁰ Metaphysicorum[5]). Sed anima sensitiva in equo et leone et aliis brutis animalibus est corruptibilis. Si igitur in homine sit incorruptibilis, non erit eiusdem generis anima sensitiva

1) Arist. *De an.* l. III. c. 8. p. 431 b 29: *οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος.* 2) Arist *l. c.* 3) S. *theol.* I. qu. 117. a. 1. 4) Vgl. oben qu. 75. a. 6. 5) Arist. *Metaph.* l. X. c. 10. p. 1058 b 28: *ἀνάγκη ἕτερον εἶναι τῷ γένει τὸ φθαρτὸν καὶ τὸ ἄφθαρτον.*

in homine et bruto. Animal autem dicitur ex eo quod habet animam sensitivam. Neque ergo animal erit unum genus commune hominis et aliorum animalium; quod est inconveniens. **3.** Praeterea: Philosophus dicit in libro De generatione animalium[1]), quod embryo prius est animal quam homo. Sed hoc esse non posset, si esset eadem essentia animae sensitivae et intellectivae; est enim animal per animam sensitivam, homo vero per animam intellectivam. Non ergo in homine est una essentia animae sensitivae et intellectivae. **4.** Praeterea: Philosophus dicit in VIII° Metaphysicorum[2]), quod genus sumitur a materia, differentia vero a forma. Sed ‚rationale', quod est differentia constitutiva hominis, sumitur ab anima intellectiva; ‚animal' vero dicitnr ex hoc quod habet corpus animatum anima sensitiva. Anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum anima sensitiva, sicut forma ad materiam. Non ergo anima intellectiva est eadem per essentiam cum anima sensitiva in homine: sed praesupponit eam sicut materiale suppositum.

Sed contra est, quod dicitur in libro De ecclesiasticis dogmatibus[3]): ‚Neque duas animas esse dicimus in homine uno, sicut Jacobus et alii Syrorum scribunt, unam animalem, qua animatur corpus, et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quae rationi ministret; sed dicimus unam et eandem esse animam in homine, quae et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponit.'

R. d. quod Plato posuit diversas animas essé in corpore uno, etiam secundum organa distinctas, quibus diversa opera vitae attribuebat, dicens vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro.

Quam quidem opinionem Aristoteles reprobat in libro De anima[4]), quantum ad illas animae partes quae cor-

1) Arist. *De gener. anim.* l. II. c. 3. p. 736 b 2: *οὐ γὰρ ἅμα γίνεται ζῷον καὶ ἄνθρωπος.* 2) Arist. *Metaph.* l. VIII. c. 2. p. 1043 a 19: *ἔοικε γὰρ ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος τοῦ εἴδους καὶ τῆς ἐνεργείας εἶναι, ὁ δ' ἐκ τῶν ἐνυπαρχόντων τῆς ὕλης μᾶλλον.* 3) Gennadius, *De eccl. dogm.* c. 15: PL. 42, p. 1216. 4) Arist. *De an.* l. I. c. 5. p. 411 b 15—22: *εἰ γὰρ ἡ ὅλη ψυχὴ πᾶν τὸ σῶμα συνέχει, προσήκει καὶ τῶν μορίων ἕκαστον συνέχειν τι τοῦ σώματος. τοῦτο δ' ἔοικεν ἀδυνάτῳ· ποῖον γὰρ μόριον ἢ πῶς ὁ νοῦς συνέξει, χαλεπὸν καὶ πλάσαι. φαίνεται δὲ καὶ τὰ φυτὰ διαιρούμενα ζῆν καὶ τῶν ζῴων ἔνια τῶν ἐντόμων, ὡς τὴν αὐτὴν ἔχοντα ψυχὴν τῷ εἴδει, εἰ καὶ μὴ ἀριθμῷ· ἑκάτερον γὰρ τῶν μορίων αἴσθησιν ἔχει καὶ κινεῖται κατὰ τόπον ἐπί τινα χρόνον.*

poreis organis in suis operibus utuntur, ex hoc quod in animalibus quae decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversae operationes animae, sicut sensus et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animae, tamquam per essentiam diversae, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectiva sub dubio videtur relinquere, utrum sit separata ab aliis partibus animae solum ratione, an etiam loco.

Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod anima unitur corpori, non ut forma, sed ut motor, sicut posuit Plato. Nihil enim inconveniens sequitur, si idem mobile a diversis motoribus moveatur, praecipue secundum diversas partes. Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest.

Primo quidem quia animal non esset simpliciter unum, cuius essent animae plures; nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse; ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una; et ideo ea quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili, et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili, et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali, sequeretur quod homo non esset unum simpliciter, sicut et Aristoteles argumentatur contra Platonem in VIII° Metaphysicorum [1]), quod si alia esset idea animalis, et alia bipedis, non esset unum simpliciter animal bipes. Et propter hoc in I° De anima [2]) contra ponentes diversas animas in corpore inquirit, quid contineat illas, id est, quid faciat ex eis unum. Et non potest dici, quod

1) Arist. *Metaph.* l. VIII. c. 6. p. 1045 a 14: *τί οὖν ἐστὶν ὃ ποιεῖ ἓν τὸν ἄνθρωπον, καὶ διὰ τί ἓν ἀλλ' οὐ πολλά, οἷον τό τε ζῷον καὶ τὸ δίπουν . . .*

2) Arist. *De an.* l. I. c. 5. p. 411 b 6: *τί οὖν δή ποτε συνέχει τὴν ψυχήν, εἰ μεριστὴ πέφυκεν;*

uniantur per corporis unitatem; quia magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso.

Secundo hoc apparet impossibile ex modo praedicationis. Quae enim sumuntur a diversis formis, praedicantur ad invicem vel per accidens, si formae non sint ad invicem ordinatae, puta cum dicimus quod album est dulce; vel si formae sint ordinatae ad invicem, erit praedicatio per se in secundo modo dicendi per se; quia subiectum ponitur in definitione praedicati, sicut superficies praeambula est ad colorem. Si ergo dicamus, quod corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus praedicationis per se. Si ergo alia forma sit a qua aliquid dicitur animal, et a qua aliquid dicitur homo, sequeretur quod vel unum horum non possit praedicari de altero nisi per accidens, si istae duae formae ad invicem ordinem non habent, vel quod sit ibi praedicatio in secundo modo dicendi per se, si una animarum sit ad aliam praeambula. Utrumque autem horum est manifeste falsum, quia animal per se de homine praedicatur, non per accidens; homo autem non ponitur in definitione animalis, sed e converso. Ergo oportet eandem formam esse, per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo; alioquin homo non vere esset id quod est animal, ut sic animal per se de homine praedicetur.

Tertio apparet hoc esse impossibile per hoc quod una operatio animae, cum fuerit intensa, impedit aliam. Quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum. Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva. Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum; sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis: et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles in VIII° Metaphysicorum [1])

1) Arist. *Metaph.* l. VIII. c. 3. p. 1043 b 34: *καὶ ὥσπερ οὐδ' ἀπ'*

assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis. Et in II° De anima [1]) comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute, quidquid habet anima sensitiva brutorum et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona, quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur, ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem.

Ad **1.** ergo d. quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva, sed ex hoc quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est; quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis. Licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest. Ad **2.** d. quod formae non collocantur in genere vel in specie, sed composita. Homo autem corruptibilis est, sicut et alia animalia. Unde differentia secundum corruptibile et incorruptibile, quae est ex parte formarum, non facit hominem secundum genus ab aliis animalibus differre. Ad **3.** d. quod prius embryo habet animam quae est sensitiva tantum, qua abiecta advenit perfectior anima, quae est simul sensitiva et intellectiva, ut infra [2]) plenius ostendetur. Ad **4.** d. quod non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quae consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere; quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur, ut dictum est [3]), anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, et adhuc amplius, potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem

ἀριθμοῦ ἀφαιρεθέντος τινὸς ἢ προστεθέντος, ἐξ ὧν ὁ ἀριθμός ἐστιν, οὐκέτι ὁ αὐτὸς ἀριθμός ἔστιν ἀλλ' ἕτερος . . ., οὕτως οὐδ' ὁ ἀριθμὸς οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐκέτι ἔσται ἀφαιρεθέντος τινὸς ἢ προστεθέντος. 1) Arist. *De an.* l. II. c. 3. p. 414 b 20—32: *δῆλον οὖν ὅτι τὸν αὐτὸν τρόπον εἷς ἄν εἴη λόγος ψυχῆς τε καὶ σχήματος· οὔτε γὰρ ἐκεῖ σχῆμα παρὰ τὸ τρίγωνόν ἐστι καὶ τὰ ἐφεξῆς, οὔτε ἐνταῦθα ψυχὴ παρὰ τὰς εἰρημένας . . .* 29: *ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον ἐπί τε τῶν σχημάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων, οἷον ἐν τετραγώνῳ μὲν τρίγωνον, ἐν αἰσθητικῷ δὲ τὸ θρεπτικόν.*
2) S. *theol.* I. qu. 118. a. 2. ad 2. 3) Im corpus dieses Art.

sensitivae, quasi quoddam imperfectum et materiale. Et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format. Id vero in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale et completivum, et ex eo format differentiam hominis.

Art. IV. UTRUM IN HOMINE SIT ALIA FORMA PRÆTER ANIMAM INTELLECTIVAM.

Ad quartum sic p.: **1.** Videtur quod in homine sit alia forma praeter animam intellectivam. Dicit enim Philosophus in II⁰ De anima[1]) quod anima est actus corporis physici potentia vitam habentis. Comparatur igitur anima ad corpus sicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam substantialem, per quam est corpus. Ergo ante animam praecedit in corpore aliqua forma substantialis. **2.** Praeterea: Homo et quodlibet animal est movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens et alia est mota, ut probatur in VIII⁰ Physicorum[2]): pars autem movens est anima. Ergo oportet quod alia pars sit talis quae possit esse mota. Sed materia prima non potest moveri, ut dicitur in V⁰ Physicorum[3]), cum sit ens solum in potentia; quinimmo omne quod movetur, est corpus. Ergo oportet quod in homine et in quolibet animali sit alia forma substantialis, per quam constituatur corpus. **3.** Praeterea: Ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam: prius enim et posterius dicitur per comparationem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine alia forma substantialis praeter animam rationalem, sed immediate materiae primae inhaereret, sequeretur quod esset in ordine imperfectissimarum formarum, quae immediate inhaerent materiae. **4.** Praeterea: Corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundum materiam tantum, quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quod remaneant formae elementorum in corpore mixto, quae sunt formae substantiales. Ergo in corpore humano sunt aliae formae substantiales praeter animam intellectivam.

1) Arist. *De an.* l. II. c. 1. p. 412 a 27: *ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.* 2) Arist. *Phys.* l. VIII. c. 5. p. 257 a 31: *ὥστε τοῦτο σκεπτέον λαβοῦσιν ἄλλην ἀρχήν, εἴ τι κινεῖ αὐτὸ αὑτό, πῶς κινεῖ καὶ τίνα τρόπον. ἀναγκαῖον δὴ τὸ κινούμενον ἅπαν εἶναι διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά.* 3) Arist. *Phys.* l. V. c. 1. p. 225 a 20: *εἰ δὴ τὸ μὴ ὂν λέγεται πλεοναχῶς, καὶ μήτε τὸ κατὰ σύνθεσιν ἢ διαίρεσιν ἐνδέχεται κινεῖσθαι μήτε τὸ κατὰ δύναμιν . . .*

Sed contra unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva.

R. d. quod si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt, necesse esset dicere, quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo esse constitueretur. Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut supra[1]) iam diximus, impossibile est quod aliqua alia forma substantialis praeter eam inveniatur in homine.

Ad cuius evidentiam considerandum est quod forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale; sicut calor facit suum subiectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri vel generari simpliciter, sed fieri tale aut aliquo modo se habens, et similiter cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter, et ideo per eius adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per eius recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui Naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem aut aërem aut aliquid huiusmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter, sed omne fieri statuerunt alterari, ut dicitur in I° Physicorum[2]). Si igitur ita esset quod praeter animam intellectivam praeexisteret quaecumque alia forma substantialis in materia, per quam subiectum animae esset ens actu, sequeretur quod anima non daret esse simpliciter, et per consequens quod non esset forma substantialis, et quod per adventum animae non esset generatio simpliciter,

1) art. 1.

2) Arist. Phys. l. I. c. 4. p. 187 a 30: *Τὸ γίνεσθαι τοιόνδε καθέστηκεν ἀλλοιοῦσθαι.*

neque per eius abscessum corruptio simpliciter, sed solum secundum quid, quae sunt manifeste falsa.

Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola, quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectiorum.

Ad **1.** ergo d. quod Aristoteles non dicit animam esse actum corporis tantum, sed ‚actum corporis physici organici potentia vitam habentis', et quod talis potentia non ‚abicit animam' [1]). Unde manifestum est quod in eo cuius anima dicitur actus, etiam anima includitur, eo modo loquendi quo dicitur quod calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi, non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur quod anima est actus corporis etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur in potentia respectu actus secundi qui est operatio. Talis enim potentia est non abiciens, id est non excludens animam. Ad **2.** d. quod anima non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma, sed per potentiam motivam, cuius actus praesupponit iam corpus effectum in actu per animam; ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota. Ad **3.** d. quod in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere, sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens priori perfectius est. Forma ergo quae dat solum primum gradum perfectionis materiae, est imperfectissima; sed forma quae dat primum et secundum et tertium et sic deinceps, est perfectissima, et tamen materiae immediata. Ad **4.** d. quod Avicenna posuit, formas substantiales elementorum integras remanere in mixto; mixtionem autem fieri secundum quod contrariae qualitates elementorum reducuntur ad medium. Sed hoc est impossibile; quia diversae formae elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiae, ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest.

1) Arist. *De an.* l. II. c. 1 p. 412 b 25: *ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὂν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχειν.*

Materia autem dimensioni subiecta non invenitur nisi in corpore; diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm; et ita non erit vera mixtio, quae est secundum totum, sed mixtio ad sensum, quae est secundum minima iuxta se posita.

Averroes autem posuit in III⁰ De caelo[1]), quod formae elementorum propter sui imperfectionem sunt mediae inter formas accidentales et substantiales; et ideo recipiunt magis et minus; et ideo remittuntur in mixtione, et ad medium reducuntur, et conflatur ex eis una forma. Sed hoc est etiam magis impossibile. Nam esse substantiale cuiuslibet rei in indivisibili consistit; et omnis additio et substractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur in VIII⁰ Metaphysicorum[2]). Unde impossibile est quod forma substantialis quaecumque recipiat magis et minus. Nec minus est impossibile aliquid esse medium inter substantiam et accidens.

Et ideo dicendum est, secundum Philosophum in I⁰ De generatione[3]), quod formae elementorum manent in mixto non actu, sed virtute; manent enim qualitates propriae elementorum, licet remissae, in quibus est virtus formarum elementarium. Et huiusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis vel animae cuiuscumque.

1) Averroes, *In* l. III. *De caelo*, comm. 67. ed. Venet. (1560) p. 231 F, 232 A: Dicemus quod formae istorum elementorum substantiales sunt diminutae a formis substantialibus perfectis et quasi suum esse est medium inter formas et accidentia. Et ideo non fuit impossibile ut formae eorum substantiales admiscerentur et proveniret ex collectione earum alia forma. Et cum hoc latuit Avicennam, et concessit quod formae substantiales non dividuntur in magis et minus, dixit quod haec elementa non miscentur nisi secundum qualitates eorum . . . propter quod compositum non habebit unam formam substantialem . . . Paucitas vero exercitationis istius viri in naturalibus et bona confidentia in proprio ingenio induxit ipsum ad istos errores. 2) Arist. *Metaph.* l. VIII. c. 3. p. 1043 b 36: *καὶ ὥσπερ οὐδ' ἀπ' ἀριθμοῦ ἀφαιρεθέντος τινὸς ἢ προστεθέντος, ἐξ ὧν ὁ ἀριθμός ἐστιν, οὐκέτι ὁ αὐτὸς ἀριθμός ἐστιν ἀλλ' ἕτερος, κἂν τοὐλάχιστον ἀφαιρετῇ ἢ προστεθῇ, οὕτως οὐδ' ὁ ὁρισμὸς οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐκέτι ἔσται ἀφαιρεθέντος τινὸς ἢ προστεθέντος.* 3) Arist. *De gener. et corrupt.* l. I. c. 10. p. 327 b 24—26: *ἐνδέχεται τὰ μιχθέντα εἶναί πως καὶ μὴ εἶναι, ἐνεργείᾳ μὲν ἑτέρου ὄντος τοῦ γεγονότος ἐξ αὐτῶν, δυνάμει δ' ἔτι ἑκατέρου ἅπερ ἦσαν πρὶν μιχθῆναι, καὶ οὐκ ἀπολωλότα.*

Art. V. UTRUM ANIMA INTELLECTIVA CONVENIENTER TALI CORPORI UNIATUR.

Ad quintum sic p.: **1.** Videtur quod anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur. Materia enim debet esse proportionata formae. Sed anima intellectiva est forma incorruptibilis. Non ergo convenienter unitur corpori corruptibili. **2.** Praeterea: Anima intellectiva est forma maxime immaterialis; cuius signum est quod habet operationem in qua non communicat materia corporalis. Sed quanto corpus est subtilius, tanto minus habet de materia. Ergo anima deberet subtilissimo corpori uniri, puta igni, et non corpori mixto et magis terrestri. **3.** Praeterea: Cum forma sit principium speciei, ab una forma non proveniunt diversae species. Sed anima intellectiva est una forma. Ergo non debet uniri corpori quod componitur ex partibus dissimilium specierum. **4.** Praeterea: Perfectioris formae debet esse perfectius susceptibile. Sed anima intellectiva est perfectissima animarum. Cum igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita tegumenta, puta pilorum loco vestium et ungularum loco calceamentorum, habeant etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungues, dentes et cornua: ergo videtur quod anima intellectiva non debuerit uniri corpori imperfecto tamquam talibus auxiliis privato.

Sed contra est quod dicit Philosophus in II° De anima[1]) quod ‚anima est actus corporis physici organici potentia vitam habentis'.

R. d. quod cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam, ex forma oportet rationem accipere, quare materia sit talis, et non e converso. Anima autem intellectiva, sicut supra[2]) habitum est, secundum naturae ordinem infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet, intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit VII° cap. De divinis nominibus[3]). Natura autem nulli deest in necessariis. Unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uniri quod possit

1) Arist. *De an.* l. II. c. 1. p. 412 a 27: *διὸ ἡ ψυχὴ ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.* 2) qu. 55. art. 2.
3) Ps.-Dionys. *De div. nom.* c. 7. PG. 3, p. 867 B C.

esse conveniens organum sensus. Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem tactus requiritur quod sit medium inter contraria, quae sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, et similia, quorum est tactus apprehensivus: sic enim est in potentia ad contraria, et potest ea sentire. Unde quanto organum tactus fuerit magis reductum ad aequalitatem complexionis, tanto perceptibilior erit tactus. Anima autem intellectiva habet completissime virtutem sensitivam; quia quod est inferioris, praeexistit perfectius in superiori, ut dicit Dionysius in libro De divinis nominibus[1]). Unde oportuit corpus cui unitur anima intellectiva, esse corpus mixtum, inter omnia alia magis reductum ad aequalitatem complexionis. Et propter hoc homo inter omnia animalia melioris est tactus; et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus. Cuius signum est quod „molles carne bene aptos mente videmus", ut dicitur in II° De anima[2]).

Ad **1.** ergo d. quod hanc obiectionem aliquis forte vellet evadere per hoc quod diceret corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuisse. Sed haec responsio non videtur sufficiens; quia corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiae divinae donum, alioquin immortalitas eius per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas daemonis. Et ideo aliter dicendum est, quod in materia duplex conditio invenitur: una quae eligitur ad hoc quod sit conveniens formae; alia quae ex necessitate consequitur prioris dispositionis; sicut artifex ad formam serrae eligit materiam ferream aptam ad secandum dura; sed quod dentes serrae hebetari possint, et rubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materiae. Sic igitur et animae intellectivae debetur corpus quod sit aequalis complexionis. Ex hoc autem de necessitate materiae sequitur quod sit corruptibile. Si quis vero dicat, quod Deus potuit hanc necessitatem vitare, dicendum est quod in constitutione rerum naturalium non consideratur, quid Deus facere possit, sed quid naturae rerum conveniat, ut Augustinus dicit II° Super Genesin ad literam[3]). Providit tamen Deus adhi-

1) Ps.-Dionys. *De div. nom.* c. 5. § 3. PG 3, p. 818 B.

2) Arist. *De an.* l. II. c. 9. p. 421 a 25: *οἱ μὲν γὰρ σκληρόσαρκοι ἀφυεῖς τὴν διάνοιαν, οἱ δὲ μαλακόσαρκοι εὐφυεῖς.* 3) August. *De Genesi ad lit.* l. II. c. 1. (ed. J. Zycha CSEL. 28, p. 33 4—6.)

bendo remedium contra mortem per gratiae donum. Ad **2.** d. quod animae intellectivae non debetur corpus propter ipsam intellectualem operationem secundum se, sed propter sensitivam virtutem, quae requirit organum aequaliter complexionatum. Et ideo oportuit animam intellectivam tali corpori uniri, et non simplici elemento vel corpori mixto, in quo excederet ignis secundum quantitatem; quia non posset esse aequalitas complexionis propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc corpus aequaliter complexionatum quandam dignitatem per hoc quod est remotum a contrariis: in quo quodammodo assimilatur corpori caelesti. Ad **3.** d. quod partes animalis, ut oculus, manus, caro et os et huiusmodi, non sunt in specie, sed totum: et ideo non potest dici, proprie loquendo, quod sint diversarum specierum, sed quod sint diversarum dispositionum. Et hoc competit animae intellectivae, quae quamvis sit una secundum essentiam, tamen propter sui perfectionem est multiplex in virtute: et ideo ad diversas operationes indiget diversis dispositionibus in partibus corporis cui unitur. Et propter hoc videmus quod maior est diversitas partium in animalibus perfectis quam in imperfectis, et in his quam in plantis. Ad **4.** d. quod anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt sibi determinari a natura vel determinatae existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum vel tegumentorum, sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata; sed loco horum omnium homo habet naturaliter rationem et manus, quae sunt ‚organa organorum' [1]), quia per eas homo potest sibi praeparare instrumenta infinitorum modorum et ad infinitos effectus.

Art. VI. UTRUM ANIMA INTELLECTIVA UNIATUR CORPORI MEDIANTIBUS DISPOSITIONIBUS ACCIDENTALIBUS.

Ad sextum sic p : **1.** Videtur quod anima intellectiva uniatur corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus. Omnis enim forma est in materia sibi propria et disposita. Sed dispositiones ad formam sunt accidentia quaedam. Ergo oportet praeintelligi accidentia aliqua in materia ante formam substantialem, et ita ante animam, cum anima sit quaedam substantialis forma. **2.** Praeterea: Diversae formae unius speciei requirunt diversas materiae partes. Partes autem materiae diversae non possunt intelligi

1) Arist. *De an.* l. III. c. 8 p. 432 a 1: *ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων.*

nisi secundum divisionem dimensivarum quantitatum. Ergo oportet intelligere dimensiones in materia ante formas substantiales, quae sunt multae unius speciei. **3.** Praeterea: Spirituale applicatur corporali per contactum virtutis [1]). Virtus autem animae est eius potentia. Ergo videtur quod anima unitur corpori mediante potentia, quae est quoddam accidens.

Sed contra est quod accidens est posterius substantia et tempore et ratione, ut dicitur in VII° Metaphysicorum [2]). Non ergo forma accidentalis aliqua potest intelligi in materia ante animam, quae est forma substantialis.

R. d. quod si anima uniretur corpori solum ut motor, nihil prohiberet, immo magis necessarium esset esse aliquas dispositiones medias inter animam et corpus, potentiam scilicet ex parte animae, per quam moveret corpus, et aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile. Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut iam supra [3]) dictum est, impossibile est quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam. Et huius ratio est, quia cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quae facit esse simpliciter, ut iam [4]) dictum est. Unde impossibile est quod quaecumque dispositiones accidentales praeexistant in materia ante formam substantialem, et per consequens neque ante animam.

Ad **1.** ergo d. quod, sicut ex praedictis [5]) patet, forma perfectior virtute continet, quidquid est inferiorum formarum. Et ideo una et eadem existens perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est

1) *Vgl. oben* qu. 75. a. 1. ad 3. 2) Arist. *Metaph.* l. VII. c. 1. p. 1028 a 32: *πάντως ἡ οὐσία πρῶτον καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ.* 3) *Vgl. oben* art. 1. 4) *Vgl. oben* art. 4. 5) A. a. O.

vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. Manifestum est autem quod unumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia praeintelligitur perfecta secundum esse ante intellectum corporeitatis et sic de aliis, ita praeintelliguntur accidentia quae sunt propria entis, ante corporeitatem. Et sic praeintelliguntur dispositiones in materia ante formam, non quantum ad omnem eius effectum, sed quantum ad posteriorem. Ad **2.** d. quod dimensiones quantitativae sunt accidentia consequentia corporeitatem, quae toti materiae convenit. Unde materia iam intellecta sub corporeitate et dimensionibus, potest intelligi ut distincta in diversas partes, ut sic accipiat diversas formas secundum ulteriores perfectionis gradus. Quamvis enim eadem forma sit secundum essentiam, quae diversos perfectionis gradus materiae attribuit, ut dictum est [1]), tamen secundum considerationem rationis differt. Ad **3.** d. quod substantia spiritualis quae unitur corpori solum ut motor, unitur ei per potentiam vel virtutem; sed anima intellectiva corpori unitur ut forma per suum esse; administrat tamen ipsum et movet per suam potentiam et virtutem.

Art. VII. UTRUM ANIMA UNIATUR CORPORI ANIMALIS MEDIANTE ALIQUO CORPORE.

Ad septimum sic p.: **1.** Videtur quod anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore. Dicit enim Augustinus Super Genesin ad literam [2]) quod anima per lucem, id est ignem, et aerem, quae sunt similiora spiritui, corpus administrat. Ignis autem et aer sunt corpora. Ergo anima unitur corpori humano mediante aliquo corpore. **2.** Praeterea: Id quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed deficiente spiritu anima a corpore separatur. Ergo spiritus, qui est quoddam corpus subtile, medium est in unione corporis et animae. **3.** Praeterea: Ea quae sunt multum distantia, non uniuntur nisi per medium. Sed anima intellectiva distat a corpore, et quia est incorporea et quia est incorruptibilis. Ergo videtur quod uniatur ei mediante aliquo quod sit corpus incorruptibile. Et hoc videtur esse aliqua lux caelestis, quae conciliat elementa et redigit in unum.

1) A. a. O. ad 1. 2) August. *De Gen. ad lit.* l. VII. n. 15 (ed. Zycha. CSEL 28, p. 213 [16]): . . . crassioris corporis sui materiam, hoc est humidam quandam terram, quae in carnis versa est qualitatem, per subtiliorem naturam corporis, administrat, id est per lucem et aerem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II° De anima[1]), quod non oportet quaerere, si unum est anima et corpus, sicut neque ceram et figuram. Sed figura unitur cerae nullo corpore mediante. Ergo et anima corpori.

R. d. quod si anima secundum Platonicos corpori uniretur solum ut motor, conveniens esset dicere, quod inter animam hominis vel cuiuscumque animalis et corpus aliqua alia corpora media intervenirent; convenit enim motori aliquid distans per media magis propinqua movere. Si vero anima unitur corpori ut forma, sicut iam dictum est[2], impossibile est quod uniatur ei aliquo corpore mediante. Cuius ratio est, quia sic dicitur aliquid unum, quomodo et ens. Forma autem per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus, nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositae ex materia et forma est per ipsam formam, quae secundum seipsam unitur materiae ut actus eius. Nec est aliquid aliud uniens nisi agens, quod facit materiam esse in actu, ut dicitur in VIII° Metaphysicorum[3].

Unde patet esse falsas opiniones eorum qui posuerunt aliqua corpora esse media inter animam et corpus hominis. Quorum quidam Platonici dixerunt quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, a quo numquam separatur, et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili. Quidam vero dixerunt, quod unitur corpori mediante spiritu corporeo. Alii vero dixerunt, quod unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus et de natura quintae essentiae; ita quod anima vegetabilis unitur corpori mediante luce caeli siderei, anima vero sensibilis mediante luce caeli crystallini, anima vero intellectualis mediante luce caeli empyrei. Quod fictitium et derisibile apparet; tum quia lux non est corpus; tum quia quinta essentia non venit mate-

1) Arist. *De an.* l. II. c. 1. 412 b 6: *διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἓν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ οὐδὲ τὸν κῆρον καὶ τὸ σχῆμα.* 2) Art. 1. 3) Arist. *Metaph* l. VIII. c. 6. 1045 a 14: *τί οὖν ἐστὶν ὃ ποιεῖ ἓν τὸν ἄνθρωπον . . .* 29—31: *τί οὖν τούτου τὸ αἴτιον τοῦ τὸ δυνάμει ὂν ἐνεργείᾳ εἶναι, παρὰ τὸ ποιῆσαν, ἐν ὅσοις ἐστὶ γένεσις;*

rialiter in compositionem corporis mixti, cum sit inalterabilis, sed virtualiter tantum; tum etiam quia anima immediate corpori unitur, ut forma materiae.

Ad **1.** ergo d. quod Augustinus loquitur de anima, inquantum movet corpus: unde utitur verbo administrationis. Et verum est quod partes grossiores corporis per subtiliores movet; et primum instrumentum virtutis motivae est spiritus, ut dicit Philosophus in libro De causa motus animalium[1]). Ad **2.** d. quod subtracto spiritu deficit unio animae ad corpus, non quia sit medium, sed quia tollitur dispositio per quam corpus est dispositum ad talem unionem. Est tamen spiritus medium in movendo, sicut primum instrumentum motus. Ad **3.** d. quod anima distat quidem a corpore plurimum, si utriusque conditiones seorsum considerentur. Unde si utrumque ipsorum separatim esse haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed inquantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corporis sed per suum esse corpori unitur immediate. Sic enim et quaelibet forma, si consideretur ut actus, habet magnam distantiam a materia, quae est ens in potentia tantum.

Art. VIII. UTRUM ANIMA SIT TOTA IN QUALIBET PARTE CORPORIS.

Ad octavum sic p.: **1.** Videtur quod anima non sit tota in qualibet parte corporis. Dicit enim Philosophus in libro De causa motus animalium[2]): „Non opus est in unaquaque corporis parte esse animam, sed in quodam principio corporis existente alia vivere, eo quod simul nata sunt facere proprium motum per naturam“. **2.** Praeterea: Anima est in corpore cuius est actus. Sed est actus corporis organici. Ergo non est nisi in corpore organico. Sed non quaelibet pars corporis hominis est corpus organicum Ergo anima non est in qualibet parte corporis tota. **3.** Praeterea: in II⁰ De anima[3]) dicitur quod sicut se habet pars animae ad partem corporis, ut visus ad pupillam, ita anima tota ad totum

1) Arist., *Περὶ ζῴων κινήσεως* c. 10. p. 703 a 9: *πάντα δὲ φαίνεται τὰ ζῷα καὶ ἔχοντα πνεῦμα σύμφυτον καὶ ἰσχύοντα τούτῳ* (ed. V. G. Jäger, Leipzig, Teubner 1913). 2) Arist., l. c., c. 10 p. 703 a 36: *ὥστε μηδὲν δεῖν ἐν ἑκάστῳ εἶναν ψυχήν, ἀλλ' ἔν τινι ἀρχῇ τοῦ σώματος οὔσης τἆλλα ζὴν μὲν τῷ προσπεφυκέναι, ποιεῖν δὲ τὸ ἔργον τὸ αὑτῶν διὰ τὴν φύσιν.* 3) Arist. *De an.* l. II. c. 1. 413 a 1—3: *ὡς δ' ἡ ὄψις καὶ ἡ δύναμις τοῦ ὀργάνου, ἡ ψυχή· τὸ δὲ σῶμα τὸ δυνάμει ὄν· ἀλλ' ὥσπερ ὀφθαλμὸς ἡ κόρη καὶ ἡ ὄψις, κἀκεῖ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ζῷον.*

corpus animalis. Si igitur tota anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod quaelibet pars corporis sit animal. **4.** Praeterea: Omnes potentiae animae in ipsa essentia animae fundantur. Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur quod omnes potentiae animae sint in qualibet corporis parte; et ita visus erit in aure et auditus in oculo; quod est inconveniens. **5.** Praeterea: Si in qualibet parte corporis esset tota anima, quaelibet pars corporis immediate dependeret ab anima. Non ergo una pars dependeret ab alia, nec una pars esset principalior quam alia; quod est manifeste falsum. Non ergo anima est in qualibet parte corporis tota.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in VI° De De trinitate[1], quod ‚anima in quocumque corpore et in toto est tota, et in qualibet eius parte tota est'.

R. d. quod, sicut in aliis iam dictum est, si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret. Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto et in qualibet parte corporis; non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cuiuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius quae non dat esse singulis partibus corporis, est forma quae est compositio et ordo, sicut forma domus; et talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis. Unde oportet quod sit forma et actus, non solum totius, sed cuiuslibet partis. Et ideo recedente anima, sicut non dicitur animal et homo nisi aequivoce, quemadmodum et animal pictum vel lapideum, ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut Philosophus dicit[2]. Cuius signum est quod nulla pars corporis habet proprium opus anima recedente, cum tamen omne quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo cuius est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore et in qualibet eius parte.

Et quod tota sit in qualibet parte eius, hinc considerari

1) August. *De trinit.* l. VI. c. 6. n. 8. PL 42, p. 929.

2) Arist. *De an.* l. II. c. 1. 412 b 20: *ὁ δὲ ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως, ἧς ἀπολειπούσης οὐκέτ' ὀφθαλμός, πλὴν ὁμωνύμως.*

potest, quia cum totum sit quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea vel totum corpus. Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis et essentiae, sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale quod dividitur in partes virtutis.

Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi forte per accidens, et illis solis formis quae habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum et partes eius; sicut albedo, quantum est de sui ratione, aequaliter se habet, ut sit in tota superficie et in qualibet superficiei parte. Et ideo divisa superficie dividitur albedo per accidens. Sed forma quae requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et praecipue animalium perfectorum, non aequaliter se habet ad totum et partes; unde non dividitur per accidens per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animae nec per se nec per accidens. Sed totalitas secunda, quae attenditur secundum rationis et essentiae perfectionem, proprie et per se convenit formis; similiter autem et totalitas virtutis; quia forma est operationis principium.

Si ergo quaereretur de albedine, utrum esset tota in tota superficie et in qualibet eius parte, distinguere oporteret; quia si fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiei. Et similiter dicendum est de totalitate virtutis. Magis enim potest movere visum albedo quae est in tota superficie, quam albedo quae est in aliqua eius particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei et essentiae, tota albedo est in qualibet superficiei parte.

Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet nec per se nec per accidens, ut dictum est, sufficit dicere quod anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiae, non autem secundum totalitatem vir-

tutis; quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis, sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis.

Tamen attendendum est quod quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum et ad partes; sed ad totum quidem primo et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundum quod habent ordinem ad totum.

Ad **1.** ergo d. quod Philosophus loquitur de potentia motiva animae. Ad **2.** d. quod anima est actus corporis organici sicut primi et proportionati perfectibilis. Ad **3.** d. quod animal est quod componitur ex anima et corpore toto, quod est primum et proportionatum eius perfectibile. Sic autem anima non est in parte; unde non oportet quod pars animalis sit animal. Ad **4.** d. quod potentiarum animae quaedam sunt in ea secundum quod excedit totam corporis capacitatem, scilicet intellectus et voluntas: unde humiusmodi potentiae in nulla parte corporis esse dicuntur. Aliae vero potentiae sunt communes animae et corpori; unde talium potentiarum non oportet quod quaelibet sit in quocumque est anima, sed solum in illa parte corporis quae est proportionata ad talis potentiae operationem. Ad **5.** d. quod una pars corporis dicitur esse principalior quam alia propter potentias diversas, quarum sunt organa partes corporis; quae enim est principalioris potentiae organum, est principalior pars corporis; vel quae etiam eidem potentiae principalius deservit.

QUÆSTIO LXXVII,

DE HIS QUAE PERTINENT AD POTENTIAS ANIMAE IN GENERALI, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad potentias animae; et primo in generali, secundo in speciali. Circa primum quaeruntur octo: 1. Utrum essentia animae sit eius potentia. 2. Utrum sit una tantum potentia animae, vel plures. 3. Quomodo potentiae animae distinguantur. 4. De ordine ipsarum ad invicem. 5. Utrum anima sit subiectum omnium potentiarum. 6. Utrum potentiae fluant ab essentia animae. 7. Utrum potentia una oriatur ex alia. 8. Utrum omnes potentiae animae remaneant in ea post mortem.

Art. I. UTRUM IPSA ESSENTIA ANIMAE SIT EIUS POTENTIA.

Ad primum sic p.: **1.** Videtur quod ipsa essentia animae sit eius potentia. Dicit enim Augustinus in IX⁰ De trinitate[1]), quod mens, notitia et amor sunt, ‚substantialiter in anima vel, ut idem dicam, essentialiter'. Et in X⁰[2]) dicit quod ‚memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens, una essentia'. **2.** Praeterea: Anima est nobilior quam materia prima. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis anima. **3.** Praeterea: Forma substantialis est simplicior quam accidentalis: cuius signum est quod forma substantialis non intenditur vel remittitur, sed in indivisibili consistit; forma autem accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo multo magis forma substantialis, quae est anima. **4.** Praeterea: Potentia sensitiva est qua sentimus, et potentia intellectiva qua intelligimus. Sed ‚id quo primo sentimus et intelligimus, est anima', secundum Philosophum in II⁰ De anima[3]). Ergo anima est suae potentiae. **5.** Praeterea: Omne quod non est de essentia rei, est accidens. Si ergo potentia animae est praeter essentiam eius, sequitur quod sit accidens. Quod est contra Augustinum in IX⁰ De trinitate[4]), ubi dicit quod praedicta non sunt in anima sicut ‚in subiecto, ut color aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas aut quantitas; quidquid enim tale est, non excedit subiectum in quo est. Mens autem potest etiam alia amare et cognoscere'. **6.** Praeterea: Forma simplex subiectum esse non potest[5]). Anima autem est forma simplex, cum non sit composita ex materia et forma, ut supra dictum est. Non ergo potentia animae potest esse in ipsa sicut in subiecto. **7.** Praeterea: Accidens non est principium substantialis differentiae. Sed ‚sensibile' et ‚rationale' sunt substantiales differentiae, et sumuntur a sensu et ratione, quae sunt potentiae animae. Ergo potentiae animae non sunt accidentia. Et ita videtur quod potentia animae sit eius essentia.

1) August. *De trinit.* l. IX. c. 4. n. 5. PL 42, p. 963: Simul etiam admonemur ... haec in anima existere et tamquam involuta evolvi, ut sentiantur et dinumerentur substantialiter, vel, ut ita dicam, essentialiter, non tamquam in subiecto, ut color aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas aut quantitas. Quidquid enim tale est, non excedit subiectum in quo est. ... Mens autem amore quo se amat, potest amare et aliud praeter se. 2) August. *De trinit.* l. X. c. 11. n. 18. PL 42, p. 983. 3) Arist. *De an.* l. II. c. 2. p. 414 a 12. 4) *Vgl.* Anm. 2. 5) Boeth. *De trinit.* c. 2. PL 64, p. 1250 D.

Sed contra est, quod Dionysius dicit XI⁰ cap. Caelestis hierarchiae[1]), quod ‚caelestes spiritus dividuntur in essentiam, virtutem et operationem'. Multo igitur magis in anima aliud est essentia et aliud virtus sive potentia.

R. d. quod impossibile est dicere, quod essentia animae sit eius potentia, licet hoc quidam posuerint. Et hoc dupliciter ostenditur quantum ad praesens. Primo, quia cum potentia et actus dividant ens, et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae, sed in solo Deo cuius operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura, ut supra etiam de angelo dictum est[2]).

Secundo hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae, sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma, sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur ‚actus primus'[3]), ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae. Unde etiam in definitione animae dicitur, quod est actus corporis potentia vitam habentis, quae tamen potentia non abicit animam[4]). Relinquitur ergo quod essentia animae non est

1) *Vgl. oben* S. 1 Anm. 3. 2) qu. 54. a. 3. 3) Arist. *De an.* l. II. c. 1. 412 a 26, 412 b 5: *ἐντελέχεια ἡ πρώτη.* 4) Arist. *a. a. O.* 412 b 25: *ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὂν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον.*

eius potentia; nihil enim est in potentia secundum actum, inquantum est actus.

Ad **1.** ergo d. quod Augustinus loquitur de mente, secundum quod noscit se et amat se. Sic ergo notitia et amor, inquantum referuntur ad ipsam ut cognitam et amatam, substantialiter vel essentialiter sunt in anima, quia ipsa substantia vel essentia animae cognoscitur et amatur. Et similiter intelligendum est quod alibi dicit, quod sunt una vita, una mens, una essentia. Vel, sicut quidam dicunt, haec locutio verificatur secundum modum quo totum potestativum praedicatur de suis partibus; quod medium est inter totum universale et totum integrale. Totum enim universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini et equo; et ideo proprie de singulis partibus praedicatur. Totum vero integrale non est in qualibet parte neque secundum totam essentiam neque secundum totam virtutem. Et ideo nullo modo de singulis partibus praedicatur, sed aliquo modo, licet improprie, praedicatur de omnibus simul, ut si dicamus quod paries, tectum et fundamentum sunt domus. Totum vero potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem. Et ideo quodammodo potest praedicari de qualibet parte, sed non ita proprie sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit, quod memoria intelligentia et voluntas sunt una animae essentia. Ad **2.** d. quod actus ad quem est in potentia materia prima, est substantialis forma; et ideo potentia materiae non est aliud quam eius essentia. Ad **3.** d. quod actio est compositi, sicut et esse; existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem, quae consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis), sicut se habet potentia animae ad animam. Ad **4.** d. quod hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet a forma substantiali; et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundum hoc Philosophus dicit, quod id quo intelligimus et sentimus, est anima. Ad **5.** d. quod si accidens accipiatur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens; quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subiecto et non esse in subiecto. Et hoc modo, cum potentia animae non sit eius essentia, oportet quod sit accidens; et est in secunda specie Qualitatis [1]). Si vero accipiatur accidens se-

1) Boeth., *In Categ. Arist.* l. III. PL 64, p. 244 AB.

cundum quod ponitur unum quinque universalium [1]), sic aliquid est medium inter substantiam et accidens, quia ad substantiam pertinet quidquid est essentiale rei; non autem quidquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur; unde medium est inter essentiam et accidens sic dictum. Et hoc modo potentiae animae possunt dici mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animae naturales.

Quod autem Augustinus dicit, quod notitia et amor non sunt in anima sicut accidentia in subiecto, intelligitur secundum modum praedictum, prout comparantur ad animam non sicut ad amantem et cognoscentem, sed prout comparantur ad eam sicut ad amatam et cognitam. Et hoc modo procedit sua probatio; quia si amor esset in anima amata sicut in subiecto, sequeretur quod accidens transcenderet suum subiectum; cum etiam alia sint amata per animam.

Ad **6.** d. quod anima, licet non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid de potentialitate admixtum, ut supra [2]) dictum est. Et ideo potest esse subiectum accidentis. Propositio autem inducta locum habet in Deo, qui est actus purus; in qua materia Boethius eam introducit. Ad **7.** d. quod rationale et sensibile, prout sunt differentiae, non sumuntur a potentiis sensus et rationis, sed ab ipsa anima sensitiva et rationali. Quia tamen formae substantiales, quae secundum se sunt nobis ignotae, innotescunt per accidentia, nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni.

Art. II. UTRUM SINT PLURES POTENTIÆ ANIMÆ.

Ad secundum sic p.: **1.** Videtur quod non sint plures potentiae animae. Anima enim intellectiva maxime ad divinam similitudinem accedit. Sed in Deo est una et simplex potentia. Ergo et in anima intellectiva. **2.** Praeterea: Quanto virtus est superior, tanto est magis unita. Sed anima intellectiva excedit omnes alias formas in virtute. Ergo maxime debet habere unam virtutem seu potentiam. **3.** Praeterea: Operari est existentis in actu. Sed per eandem essentiam animae homo habet esse secundum diversos gradus perfectionis, ut supra [3]) habitum est. Ergo per eandem

1) Boeth., *In Isagogen Porphyrii commenta* (*ed.* S. Brandt CSEL 48, p. 16, 147). 2) *Vgl. oben* qu. 75. a. 5. 3) *Vgl. oben* qu. 76. a. 3, 4.

potentiam animae operatur diversas operationes diversorum graduum.

Sed contra est, quod Philosophus in II° De anima[1]) ponit plures animae potentias.

R. d. quod necesse est ponere plures animae potentias. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod, sicut Philosophus dicit in II° De caelo[2]), quae sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus. Superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis. His autem superiora sunt quae adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis. Summa vero perfectio invenitur in his quae absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infime est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis; melius autem dispositus est qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis et adhuc melius qui remediis paucis: optime autem qui absque remedio perfectam sanitatem habet.

Dicendum est ergo, quod res quae sunt infra hominem, quaedam particularia bona consequuntur, et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu secundum naturam eorum quibus competit beatitudo; et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel actio praeter eius essentiam.

Est et alia ratio, quare anima humana abundat diversitate potentiarum, videlicet quia est in confinio spiritualium et

1) Arist., *De an.* l. II. c. 3. p. 414 a 31: *δυνάμεις δ' εἴπομεν θρεπτικόν, ὀρεκτικόν, αἰσθητικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον, διανοητικόν.*

2) Arist., *De caelo* l. II. c. 12. p. 292 a 22—25: *ἔοικε γὰρ τῷ μὲν ἄριστα ἔχοντι ὑπάρχειν τὸ εὖ ἄνευ πράξεως, τῷ δ' ἐγγύτατα διὰ ὀλίγης καὶ μιᾶς, τοῖς δὲ πορρωτέρω διὰ πλειόνων, ὥσπερ ἐπὶ σώματος . . .*

corporalium creaturarum; et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum.

Ad **1.** ergo d. quod in hoc ipso magis ad similitudinem Dei accedit anima intellectiva quam creaturae inferiores, quod perfectam bonitatem consequi potest, licet per multa et diversa; in quo deficit a superioribus. Ad **2.** d. quod virtus unita est superior, si ad aequalia se extendat; sed virtus multiplicata est superior, si plura ei subiciantur. Ad **3.** d. quod unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures; et ideo est una essentia animae, sed potentiae plures.

Art. III. UTRUM POTENTIÆ DISTINGUANTUR PER ACTUS ET OBIECTA.

Ad tertium sic p.: **1.** Videtur quod potentiae non distinguantur per actus et obiecta. Nihil enim determinatur ad speciem per illud quod posterius vel extrinsecum est. Actus autem est posterior potentia, obiectum autem est extrinsecum. Ergo per ea potentiae non distinguuntur secundum speciem. **2.** Praeterea: Contraria sunt quae maxime differunt. Si igitur potentiae distinguerentur penes obiecta, sequeretur quod contrariorum non esset eadem potentia. Quod patet esse falsum fere in omnibus: nam potentia visiva eadem est albi et nigri, et gustus idem est dulcis et amari. **3.** Praeterea: Remota causa removetur effectus. Si igitur potentiarum differentia esset ex differentia obiectorum, idem obiectum non pertineret ad diversas potentias. Quod patet esse falsum; nam idem est quod potentia cognoscitiva cognoscit et appetitiva appetit. **4.** Praeterea: Id quod per se est causa alicuius, in omnibus causat illud. Sed quaedam obiecta diversa, quae pertinent ad diversas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam; sicut sonus et color pertinent ad visum et auditum, quae sunt diversae potentiae; et tamen pertinent ad unam potentiam sensus communis. Non ergo potentiae distinguuntur secundum differentiam obiectorum.

Sed contra posteriora distinguuntur secundum priora. Sed Philosophus dicit II⁰ De anima[1]) quod „priores potentiis actus et operationes secundum rationem sunt; et adhuc his priora sunt opposita“, sive obiecta. Ergo potentiae distinguuntur secundum actus et obiecta.

1) Arist., *De an.* l. II. c. 4. p. 415 a 18—20: *πρότεραι γάρ εἰσι τῶν δυνάμεων αἱ ἐνέργειαι καὶ αἱ πράξεις κατὰ τὸν λόγον. εἰ δ' οὕτως, τούτων δ' ἔτι πρότερα τὰ ἀντικείμενα . . .*

R. d. quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur; et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti; omnis enim actio vel est potentiae activae vel passivae. Obiectum autem comparatur ad actum potentiae passivae sicut principium et causa movens; color enim, inquantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur obiectum ut terminus et finis; sicut augmentativae virtutis obiectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio vel ex fine seu termino. Differt enim calefactio ab infrigidatione, secundum quod haec quidem a calido, scilicet activo ad calidum, illa autem a frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est quod potentiae diversificentur secundum actus et obiecta.

Sed tamen considerandum est quod ea quae sunt per accidens, non diversificant speciem. Quia enim coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris, sed per differentiam eius quod per se accidit animali; per differentiam scilicet animae sensitivae, quae quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde rationale et irrationale sunt differentiae divisivae animalis, diversas eius species constituentes. Sic igitur non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animae, sed differentia eius ad quod per se potentia respicit; sicut sensus per se respicit passibilem qualitatem, quae per se dividitur in colorem, sonum et huiusmodi; et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus, et alia soni, scilicet auditus. Sed passibili qualitati ut colorato accidit esse musicum vel grammaticum vel magnum et parvum aut hominem vel lapidem; et ideo penes huiusmodi differentias potentiae animae non distinguuntur.

Ad **1.** ergo d. quod actus, licet sit posterior potentia in esse, est tamen prior in intentione et secundum rationem, sicut finis

agente. Obiectum autem, licet sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis. Principio autem et fini proportionantur ea quae sunt intrinseca rei. Ad **2.** d. quod si potentia aliqua per se respiceret unum contrariorum sicut obiectum, oporteret quod contrarium ad aliam potentiam pertineret. Sed potentia animae non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum; sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris; et hoc ideo quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum et imperfectum. Ad **3.** d. quod nihil prohibet id quod est subiecto idem, esse diversum secundum rationem, et ideo potest ad diversas potentias animae pertinere. Ad **4.** d. quod potentia superior per se respicit universaliorem rationem obiecti quam potentia inferior; quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione obiecti, quam per se respicit superior potentia; quae tamen differunt secundum rationes quas per se respiciunt inferiores potentiae. Et inde est quod diversa obiecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quae tamen uni superiori potentiae subduntur.

Art. IV. UTRUM IN POTENTIIS ANIMÆ SIT ORDO.

Ad quartum sic p.: **1.** Videtur quod in potentiis animae non sit ordo. In his enim quae cadunt sub una divisione, non est prius et posterius, sed sunt naturaliter simul. Sed potentiae animae contra se invicem dividuntur. Ergo inter eas non est ordo. **2.** Praeterea: Potentiae animae comparantur ad obiecta et ad ipsam animam. Sed ex parte animae inter eas non est ordo, quia anima est una; similiter etiam nec ex parte obiectorum, cum sint diversa, et penitus disparata, ut patet de colore et sono. In potentiis ergo animae non est ordo. **3.** Praeterea: In potentiis ordinatis hoc invenitur, quod operatio unius dependet ab operatione alterius. Sed actus unius potentiae animae non dependet ab actu alterius; potest enim visus exire in actum absque auditu, et e converso. Non ergo inter potentias animae est ordo.

Sed contra est, quod Philosophus in II⁰ De anima[1]) comparat partes sive potentias animae figuris. Sed figurae habent ordinem ad invicem. Ergo et potentiae animae.

R. d. quod cum anima sit una, potentiae vero plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur, necesse est inter potentias animae ordinem esse.

1) *Vgl. oben* S. 32[1].

Triplex autem ordo inter eas attenditur, quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiae ab altera; tertius autem accipitur secundum ordinem obiectorum. Dependentia autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest: uno modo secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur.

Secundum igitur primum potentiarum ordinem potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis, unde dirigunt eas, et imperant eis; et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentiis animae nutritivae. Secundum vero ordinem secundum e converso se habet; nam potentiae animae nutritivae sunt priores in via generationis potentiis animae sensitivae, unde ad earum actiones praeparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. Secundum autem ordinem tertium ordinantur quaedam vires sensitivae ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus; nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus et inferioribus corporibus; sonus autem audibilis fit in aëre, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor.

Ad **1.** ergo d. quod alicuius generis species se habent secundum prius et posterius, sicut numeri et figurae, quantum ad esse; licet simul esse dicantur, inquantum suscipiunt communis generis praedicationem. Ad **2.** d. quod ordo iste potentiarum animae est ex parte animae, quae secundum ordinem quendam habet aptitudinem ad diversos actus, licet sit una secundum essentiam, et ex parte obiectorum, et etiam ex parte actuum, ut dictum est. Ad **3.** d. quod ratio illa procedit de illis potentiis, in quibus attenditur ordo solum secundum tertium modum. Illae autem potentiae quae ordinantur secundum alios duos modos, ita se habent quod actus unius dependet ab altera.

Art. V. UTRUM OMNES POTENTIÆ ANIMÆ SINT IN ANIMA SICUT IN SUBIECTO.

Ad quintum sic p.: **1.** Videtur quod omnes potentiae animae sint in anima sicut in subiecto. Sicut enim se habent potentiae corporis ad corpus, ita se habent potentiae animae ad animam. Sed corpus est subiectum corporalium potentiarum. Ergo anima est subiectum potentiarum animae. **2.** Praeterea: Operationes potentiarum animae attribuuntur corpori propter animam; quia ut dicitur in II° De anima [1]), ‚anima est quo sentimus et intelligimus primum'. Sed propria principia operationum animae sunt potentiae. Ergo potentiae per prius sunt in anima. **3.** Praeterea: Augustinus dicit XII° Super Genesin ad literam [2]) quod anima quaedam sentit non per corpus, immo sine corpore, ut est timor et huiusmodi; quaedam vero sentit per corpus. Sed si potentia sensitiva non esset in sola anima sicut in subiecto, nihil posset sine corpore sentire. Ergo anima est subiectum potentiae sensitivae, et pari ratione omnium aliarum potentiarum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in libro De Somno et vigilia [3]), quod ‚sentire non est proprium animae neque corporis', sed coniuncti. Potentia ergo sensitiva est in coniuncto sicut in subiecto. Non ergo sola anima est subiectum omnium potentiarum suarum.

R. d. quod illud est subiectum operativae potentiae quod est potens operari; omne enim accidens denominat proprium subiectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod eius sit potentia sicut subiecti, cuius est operatio, ut etiam Philosophus dicit in principio De somno et vigilia [4]). Manifestum est autem ex supra dictis [5]), quod quaedam operationes sunt animae quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto. Quaedam vero operationes sunt animae quae exercentur per organa corporalia, sicut visio per oculum, au-

1) Arist., *De an* l. II. c. 2. p. 414 a 12: *ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως.* 2) August. De genesi ad litt. l. XII, c. 24. (CSEL 28, p. 416, 17). 3) Arist., *De somno et vig.* c. 1. p. 454 a 7: *ἐπεὶ δ' οὔτε τῆς ψυχῆς ἴδιον τὸ αἰσθάνεσθαι οὔτε τοῦ σώματος (οὗ γὰρ ἡ δύναμις, τούτου καὶ ἡ ἐνέργεια . . .* 4) Arist., a. a. O. 5) qu. 75. a. 2, 3; qu. 76. a. 1. ad 1.

ditus per aurem; et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola.

Ad **1.** ergo d. quod omnes potentiae dicuntur esse animae, non sicut subiecti, sed sicut principii; quia per animam coniunctum habet quod tales operationes operari possit. Ad **2.** d. quod omnes huiusmodi potentiae per prius sunt in anima quam in coniuncto, non sicut in subiecto, sed sicut in principio. Ad **3.** d. quod opinio Platonis fuit, quod sentire est operatio animae propria, sicut et intelligere [1]). In multis autem quae ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando. Tamen, quantum ad praesens pertinet, hoc quod dicitur anima quaedam sentire cum corpore, et quaedam sine corpore, dupliciter potest intelligi. Uno modo quod hoc quod dico ‚cum corpore vel sine corpore', determinet actum sentiendi, secundum quod exit a sentiente; et sic nihil sentit sine corpore, quia actio sentiendi non potest procedere ab anima nisi per organum corporale. Alio modo potest intelligi ita quod praedicta determinent actum sentiendi ex parte obiecti quod sentitur; et sic quaedam sentit cum corpore, id est, in corpore existentia, sicut cum sentit vulnus vel aliquid huiusmodi; quaedam vero sentit sine corpore, id est non existentia in corpore, sed solum in apprehensione animae, sicut cum sentit se tristari vel gaudere de aliquo audito.

Art. VI. UTRUM POTENTIÆ ANIMÆ FLUANT AB EIUS ESSENTIA.

Ad sextum sic p.: **1.** Videtur quod potentiae animae non fluant ab eius essentia. Ab uno enim simplici non procedunt diversa. Essentia autem animae est una et simplex. Cum ergo potentiae animae sint multae et diversae, non possunt procedere ab eius essentia. **2.** Praeterea: Illud a quo aliud procedit, est causa eius. Sed essentia animae non potest dici causa potentiarum, ut patet discurrenti per singula causarum genera. Ergo potentiae animae non fluunt ab eius essentia. **3.** Praeterea: Emanatio quendam motum nominat. Sed nihil movetur a seipso, ut probatur in VII° libro Physicorum [2]), nisi forte ratione partis; sicut animal dicitur moveri a seipso, quia una pars eius est movens, et alia

1) *Vgl. oben* qu. 75, a. 3. S. 7[3]. 2) Arist., *Phys.* l. VII. c. 1; l. VIII. c. 5.

mota. Neque etiam anima movetur, ut probatur in I⁰ De anima[1]). Non ergo anima causat in se suas potentias.

Sed contra potentiae animae sunt quaedam proprietates naturales ipsius. Sed subiectum est causa propriorum accidentium; unde et ponitur in definitione accidentis, ut patet in VII⁰ Metaphysicorum[2]). Ergo potentiae animae procedunt ab eius essentia sicut a causa.

R. d. quod forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu. Differunt autem in duobus. Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum; forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale aut tantum aut aliquo modo se habens: subiectum enim eius est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in eius subiecto. Et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subiecto. Sed e converso actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali; unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti ita, quod subiectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis, inquantum autem est in actu, est eius productivum. Et hoc dico de proprio et per se accidente; nam respectu accidentis extranei subiectum est susceptivum tantum; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum. Secundo autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem; sed e converso forma accidentalis est propter completionem subiecti.

Manifestum est autem ex dictis[3]) quod potentiarum animae subiectum est vel ipsa anima sola, quae potest esse subiectum accidentis, secundum quod habet aliquid potentialitatis,

1) Arist., *De an.* l. I. c. 4. p. 408 a 29 ff. 2) Arist., *Metaph.* l. VII. c. 4. p. 1030 a 17 ff. 3) art. 5.

ut supra [1]) dictum est, vel compositum. Compositum autem est in actu per animam. Unde manifestum est quod omnes potentiae animae, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio; quia iam dictum est quod accidens causatur a subiecto, secundum quod est actu; et recipitur in eo, inquantum est in potentia.

Ad **1.** ergo d. quod ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere ordine quodam; et iterum propter diversitatem recipientium. Sic igitur ab una essentia animae procedunt multae et diversae potentiae, tum propter ordinem potentiarum, tum etiam secundum diversitatem organorum corporalium. Ad **2.** d. quod subiectum est causa proprii accidentis et finalis et quodammodo activa et etiam ut materialis, inquantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quod essentia animae est causa omnium potentiarum sicut finis et sicut principium activum; quarundam autem sicut susceptivum. Ad **3.** d. quod emanatio propriorum accidentium a subiecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultationem: sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color.

Art. VII. UTRUM UNA POTENTIA ANIMÆ ORIATUR AB ALIA.

Ad septimum sic p.: **1.** Videtur quod una potentia animae non oriatur ab alia. Eorum enim quae simul esse incipiunt, unum non oritur ab alio. Sed omnes potentiae animae sunt simul animae concreatae. Ergo una earum ab alia non oritur. **2.** Praeterea: Potentia animae oritur ab anima sicut accidens a subiecto. Sed una potentia animae non potest esse subiectum alterius, quia accidentis non est accidens. Ergo una potentia non oritur ab alia. **3.** Praeterea: Oppositum non oritur a suo opposito, sed unumquodque oritur ex simili secundum speciem. Potentiae autem animae ex opposito dividuntur, sicut diversae species. Ergo una earum non procedit ab alia.

Sed contra potentiae cognoscuntur per actus. Sed actus unius potentiae causatur ab alio, sicut actus phantasiae ab actu sensus. Ergo una potentia animae causatur ab alia.

R. d. quod in his quae secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod

1) art. 1. ad 6; qu. 75. art. 5. ad. 4.

est primo propinquius, est quodammodo causa eorum quae sunt magis remota. Ostensum est autem supra[1]) quod inter potentias animae est multiplex ordo: et ideo una potentia animae procedit mediante alia.

Sed quia essentia animae comparatur ad potentias et sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum vel seorsum per se vel simul cum corpore; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, inquantum huiusmodi, est minus perfectum: consequens est quod potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus; unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. Sed secundum viam susceptivi principii e converso potentiae imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum; sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subiectum et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc imperfectiores potentiae sunt priores in via generationis; prius enim animal generatur quam homo[2]).

Ad **1.** ergo d. quod sicut potentia animae ab essentia fluit non per transmutationem, sed per naturalem quandam resultationem, et est simul cum anima, ita est etiam de una potentia respectu alterius. Ad **2.** d. quod accidens per se non potest esse subiectum accidentis; sed unum accidens per prius recipitur in substantia quam aliud, sicut quantitas quam qualitas. Et hoc modo unum accidens dicitur esse subiectum alterius, ut superficies coloris, inquantum substantia uno accidente mediante recipit aliud; et similiter potest dici de potentiis animae. Ad **3.** d. quod potentiae animae opponuntur ad invicem oppositione perfecti et imperfecti, sicut etiam species numerorum et figurarum. Haec autem oppositio non impedit originem unius ab alio, quia imperfecta naturaliter a perfectis procedunt.

1) art. 4. 2) *Vgl. oben* qu. 76. a. 3 (S. 29[1]).

Art. VIII. UTRUM OMNES POTENTIÆ ANIMÆ REMANEANT IN ANIMA A CORPORE SEPARATA.

Ad octavum sic p.: **1.** Videtur quod omnes potentiae animae remaneant in anima a corpore separata. Dicitur enim in libro De spiritu et anima [1]), quod ‚anima recedit a corpore secum trahens sensum et imaginationem, rationem et intellectum et intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem'. **2.** Praeterea: Potentiae animae sunt eius naturales proprietates. Sed proprium semper inest, et numquam separatur ab eo cuius est proprium. Ergo potentiae animae sunt in ea etiam post mortem. **3.** Praeterea: Potentiae animae etiam sensitivae non debilitantur debilitato corpore; quia, ut dicitur in I⁰ De anima [2]), si senex accipiat oculum iuvenis, videbit utique sicut et iuvenis. Sed debilitas est via ad corruptionem. Ergo potentiae animae non corrumpuntur corrupto corpore, sed manent in anima separata. **4.** Praeterea: Memoria est potentia animae sensitivae, ut Philosophus [3]) probat. Sed memoria manet in anima separata; dicitur enim Luc. XVI (v. 25) diviti epuloni in inferno secundum animam existenti: *Recordare quia recepisti bona in vita tua.* Ergo memoria manet in anima separata, et per consequens aliae potentiae sensitivae partis. **5.** Praeterea: Gaudium et tristitia sunt in concupiscibili, quae est potentia sensitivae partis. Manifestum est autem animas separatas tristari et gaudere de praemiis vel poenis quas habent. Ergo vis concupiscibilis manet in anima separata. **6.** Praeterea: Augustinus dicit XII⁰ Super Genesin ad literam [4]), quod sicut anima, cum corpus iacet sine sensu nondum penitus mortuum, videt quaedam secundum imaginariam visionem, ita cum fuerit a corpore penitus separata per mortem. Sed imaginatio est potentia sensitivae partis. Ergo potentia sensitivae partis manet in anima separata, et per consequens omnes aliae potentiae.

Sed contra est quod dicitur in libro De ecclesiasticis dogmatibus [5]): ‚Ex duabus tantum substantiis constat homo, anima cum ratione sua et carne cum sensibus suis'. Ergo defuncta carne potentiae sensitivae non manent.

R. d. quod, sicut iam dictum est [6]), omnes potentiae ani-

1) *De spiritu et anima* c. 15. PL 40, 791. 2) Arist., *De an.* l. I. c. 4, p. 408 b 21: 3) Arist., *De memoria et reminisc.* c. 1, p. 450 a 10 ff. 4) August., *De Genesi ad lit.* l. XII c. 32. (CSEL 28, 426). 5) Gennadius, *De eccles. dogmat.* c. 19, PL 58, p. 984 A. 6) art. 5, 6, 7.

mae comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quaedam potentiae comparantur ad animam solam sicut ad subiectum, ut intellectus et voluntas; et huiusmodi potentiae necesse est quod maneant in anima corpore destructo. Quaedam vero potentiae sunt in coniuncto sicut omnes potentiae sensitivae partis et nutritivae. Destructo autem subiecto non potest accidens remanere. Unde corrupto coniuncto non manent huiusmodi potentiae actu, sed virtute tantum manent in anima sicut in principio vel radice.

Et sic falsum est, quod quidam dicunt, huiusmodi potentias in anima remanere, etiam corpore corrupto; et multo falsius quod dicunt etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata; quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum.

Ad **1.** ergo d. quod liber ille auctoritatem non habet; unde quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur qua dicitur. Tamen potest dici quod trahit secum anima huiusmodi potentias non actu, sed virtute. Ad **2.** d. quod huiusmodi potentiae, quas dicimus actu in anima separata non manere, non sunt proprietates solius animae, sed coniuncti. Ad **3.** d. quod dicuntur non debilitari huiusmodi potentiae debilitato corpore, quia anima manet immutabilis, quae est virtuale principium huiusmodi potentiarum. Ad **4.** d. quod illa recordatio accipitur eo modo quo Augustinus[1]) ponit memoriam in mente, non eo modo quo ponitur pars animae sensitivae. Ad **5.** d. quod tristitia et gaudium sunt in anima separata, non secundum appetitum sensitivum, sed secundum appetitum intellectivum, sicut etiam in angelis. Ad **6.** d. quod Augustinus loquitur ibi inquirendo, non asserendo. Unde quaedam ibi dicta retractat[2]).

1) August., *De trinit.* l. X. c. 11. n. 18. PL 42, p. 983.
2) August., *Retract.* l. II, c. 24. PL 32, p. 640.

GUILELMI DE LA MARE CORRECTORIUM FRATRIS THOMAE,

Art. XXVIII.

Item quaestio LXXV art. II [1]. In responsione quaestionis dicit, quod anima non est composita ex materia et forma. Quod probat primo per Augustinum super Genesim ad litteram, ubi probat, quod anima non est facta ex materia corporali nec ex materia spirituali. Secundo sic: de ratione animae est, quod sit forma alicuius corporis, aut ergo secundum se totam, aut secundum suam partem. Si secundum se totam, impossibile est, quod pars eius sit materia, si materia dicatur ens in potentia tantum, forma autem, inquantum forma, est actus. Aliquid autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus, cum ei repugnet potentia, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam dicemus esse animam, et illam materiam, cuius ponitur primus actus, dicemus esse primum animatum. Tertio apparet ex hoc, quod omne, quod recipitur, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma sua est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem in sua natura absolute: puta lapidem, inquantum est lapis, absolute. Est ergo forma lapidis absolute secundum rationem propriam formalem in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non aliquod compositum ex materia et forma. Postremo si anima esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales, et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali. Materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo, quod anima intellectiva et omnis substantia intellectualis cognoscens formas absolute caret compositione materiae et formae. Hanc eandem positionem replicat in quaestione LXXVI art. I[0] [2] in responsione quaestionis in fine replicans ad confirmandum hoc secundum rationem superius positam.

Correctorium: Contra istam positionem sunt ea, quae dicta sunt supra decimo articulo, quod angeli non sunt compositi ex materia et forma. Haec positio, scilicet quod anima non habet materiam, est plane contra Augustinum, qui ubique supra Genesim ad litteram supponit, eam habere materiam. Sed quaerit disputando, an eius materia praecesserit eam tempore vel solum

1) Vielmehr art. 5. *Vgl. oben* S. 10. 2) *Vgl. oben* S. 22.

origine, et hoc ultimum tenet. Unde Augustinus VII⁰ super Genesim ad litteram cap. XLVII [1]) quaerit, an sit ex aliqua re, quae iam spiritualiter ab illo facta erat. Si nondum erat anima, merito quaeri potest: ita scilicet, quod si quoddam incommutabile esset anima, nullo modo eius materiam quaereremus; nunc autem eius mutabilitas satis indicat, eam vitiis atque fallaciis deformem reddi, formari autem virtutibus veritatisque doctrina. Ecce Augustinus ponit animam habere materiam in suo genere spiritualem. Huic videtur concordare Commentator super I. De anima [2]): ubi inquirit, an intellectus materialis sit aliquod ens et non aliqua forma nec materia prima, sic dissolvit: quemadmodum sensibile dividitur in materiam et formam, sic intelligibile omne oportet dividi in consimilia his duobus, scilicet in aliquid simile formae et in aliquid simile materiae. Et hoc necesse est ponere in intelligentia abstracta, quae intelligit et sine materia et sine forma, et si non, non esset multitudo in formis abstractis. Nota quod Augustinus dicit materiam spiritualem, Commentator dicit utputo aliquid simile materiae. Philosophi enim non loquuntur communiter, nisi de materia corporali. Item dicta positio est contra philosophiam, quae tantum potentiam rei attribuit ratione materiae et actionem ratione formae. Si ergo anima intellectiva esset pura forma, non composita ex materia et forma, omnes eius potentiae essent activae et nulla passiva, quod falsum est. Item videtur esse contra fidem, quae dicit animam capacem poenae et gloriae. Omnis autem passio et receptio attribuitur rei, tam secundum sanctos quam secundum philosophos, ratione materiae. Quod patet, quia nihil secundum quod est actu, sed secundum quod est in potentia, recipit. Omnis autem potentia passiva reducitur ad materiam, ut habetur XI⁰ Metaphysicorum [3]). Ergo si anima non habet materiam, non sustinet poenam inferni, nec recipit beatitudinem a Deo passive,

1) August. *De Gen. ad litt.* l. VIII. c. 6 (CSEL vol. 28, 205): Num ergo credibile est in primis sex dierum operibus Deum condidisse non solum futuri corporis humani causalem rationem, verum etiam materiam de qua fierit . . . . animae autem solam ibi condidisse rationem secundum quam fierit: non etiam quandam pro suo genere materiam, de qua fierit? Si enim quiddam incommutabile esset anima, nullo modo eius quasi materiam quaerere deberemus, nunc autem mutabilitas eius satis indicat eam interim vitiis atque fallaciis deformem reddi, formari autem virtutibus veritatisque doctrina. 2) Averroes, III. De anima. (ed. Venet. 1560. t. 7. p. 103 C). 3) Arist. *Metaph.* l. XII. c. 5. p. 1071 a 10.

quod esse non potest, nisi in eo quod habet materiam. Ea etiam, quae posita sunt superius de compositione angeli, hic possunt adduci.

Ad rationes Thomae solutiones:

Ad primum, quod adducit de Augustino, non inveni, licet diligenter quaesierim [1]). Si tamen hoc diceret, dicere intendit, quod non est facta de materia aliqua spirituali, quae eam praecesserit tempore, sed tantum ordine naturae. Unde Augustinus VII° super Genesim ad litteram cap. IV° [2]): credibile est, animae solam ibi condidisse rationem, secundum quam fieret, non etiam quandam de suo genere materiam de qua fieret ibi, id est in prima rerum condicione. Unde vult, quod non habuit materiam praeiacentem, sicut corpus, plane tamen vult ibidem, quod anima habeat materiam spiritualem, convenientem sibi tamen ordine naturae, non tempore praeiacentem.

Ad secundum dicimus, quod anima est forma secundum se totam, et tamen, cum infertur, ergo impossibile est, quod pars eius sit materia, quia materia est tantum in potentia, forma inquantum est forma est actus, dico, quod sicut in materiis compositis, hoc est in omnibus materiis citra primam, est aliquid, quod est in potentia tantum, sicut materia prima simpliciter, et alia, quae sunt actus, scilicet superadditae formae, quae disponunt ad formam ultimam, et tunc illud compositum dicitur materia formae ultimae, quare formae disponentes cedunt in partem materiae: ita dico in forma composita, cuiusmodi est anima intellectiva, quae est forma corporis secundum se totam, non obstante, quod aliquid eius sit materia, licet enim materia animae rationalis, secundum se considerata, sit aliquod ens in potentia, tamen, ut perfecta est per formam, est actus et actus corporis.

Ad tertium, cum arguit, quod anima intellectiva debet esse absoluta omnino a materia, quia cognoscit res absolutas per formas a materia, formae autem absolutae a materia non possunt recipi, nisi in substantia omnino absoluta a materia, quia receptum est in recipiente per modum recipientis et non recepti, sciendum etiam, quod argumentum illud non plus cogit, nisi quod anima intellectiva sit magis immaterialis quam sensitiva. Constat enim, quod potentiae sensitivae apprehensive recipiunt species sensibilium sine materia, sicut Philosophus dicit in II° De anima [3]). Si ergo receptum non potest recipi nisi per modum recipientis, oportet potentias sen-

1) Der Satz enthält in der Tat nur die Auffassung des Thomas von der Lehre Augustins. 2) *Vgl. oben* S. 64 Anm. 1.

3) Arist. *De an.* l. II. c. 12. p. 424 a 17.

sitivas esse sine materia, quod constat esse falsum. Unde dicendum, quod non oportet in omni receptione et dispositione receptum assimilari recipienti. Non enim oportet, si oculus sit materialiter aqueus, quod omne visibile sit materialiter aqueum, vel quod species eius, quae visibilis, sit aquea. Unde quantum ad puritatem vel impuritatem, perfectionem vel imperfectionem habet praedicta positio veritatem: purius enim et perfectius recipit organum bene dispositum species sensibilium, impurius autem et imperfectius organum male dispositum. Ergo similiter intellectus subtilior et acutior melius apprehendit et subtilius intelligibilia, hebes vero tardius et minus perfecte.

Ad quartum dicendum, quod concludit pro inconvenienti, si anima esset composita ex materia et forma, quod formae individuales reciperentur in ea, dicendum, quod non est inconveniens: immo, hoc est necessarium. Necesse est enim, actum sive accidens individuari per suum subiectum. Si ergo anima intellectiva est individuum unum numero vel ad minus hic homo, necesse est, quod omne accidens, quod est in hoc homine vel in hac anima, sit individuum. Cum ergo omnis forma intentionalis recepta in intellectu huius hominis sit accidens, necessario erit singularis aliquo respectu. Unde dicendum est, quod, sicut dicit Avicenna II⁰ Metaphysicorum cap. VI⁰ [1]), „haec autem forma, scilicet universalis, in comparatione individuorum est universalis, in comparatione tamen animae singularis, in quam imprimitur, est individua".

1) Avicenna, *Metaph.* Tract. V. c. 1. (ed. 1508. p. 87).

.) - De
e #1327

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

1327.

Florilegium patristicum digessit, vertit, adnotavit Gerardus Rauschen.

— — Fasc. I. Monumenta aevi apostolici. Ed. altera emendata. 1914. VI, 81 S. M. 1.80.
— — Fasc. II. S. Justini apologiae duae. Ed. altera aucta et emendata. 1911. IV, 135 S. M. 2.20.
— — Fasc. III. Monumenta minora saeculi secundi. Ed. altera emendata. 1914. IV, 122 S. M. 2.20.
— — Fasc. IV. Tertulliani Liber de praescriptione haereticorum, acced. S. Irenaei adversus haereses III 3/4. 1906. IV, 69 S. M. 1.—.
— — Fasc. V. Vincentii Lerinensis commonitoria. 1906. IV, 71 S. M. 1.20.
— — Fasc. VI. Tertulliani apologetici recensio nova. Editio altera emendata. 1912. IV, 144 S. M. 2.40.
— — Fasc. VII. Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Editio altera emendata. 1914. IV, 181 S. M. 3.60.
— — Fasc. VIII. M. Minucii Felicis Octavius. 1913. XIV, 64 S. M. 1.40.
— — Fasc. IX. Textus antenicaeni ad primatum Romanum spectantes. 1914. XVI, 60 S. M. 1.30.
— — Fasc. X. Tertulliani De paenitentia et De pudicitia recensio nova. 1915. IV, 104 S. M. 2.—.
— — Fasc. XI. Tertulliani De Baptismo et Ps. Cypriani De Rebaptismate recensio nova. 1916. IV, 77 S. M. 1.50.
— — Fasc. XII. Emendationes et adnotationes ad Tertulliani apologeticum. 1919. 58 S. M. 1.20.

Nach Rauschens Tod wurde die Sammlung erweitert und wird von Dr. Albers weitergeführt unter dem Titel

Florilegium patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens (nova series) ed. D. Dr. theol. P. B. Albers.

— — Fasc. XIII. D. Thomae Aquinatis quaestiones disputatae. De veritate quaestio XI ed. et adnotavit in usum maxime seminariorum A. Dyroff. 1918. 53 S. M. 1.50.
— — Fasc. XIV. D. Thomae Aquinatis Sum. Theol. I. q. 75–77. De essentia et potentiis animae. Ed. B. Geyer.
— — Fasc. XV. St. Ambrosii de obitu Satyri fratis, laudatio funebris. Ed. P. B. Albers.

Kartonierte Exemplare kosten je nach Umfang M. —.80 bis M. 1.— mehr.
Hierzu kommt ein Teuerungszuschlag.

Das *1. Heft* enthält eine Auswahl aus den Apostolischen Vätern, darunter vollständig die Lehre der zwölf Apostel, den Römerbrief des Ignatius und das Martyrium Polycarpi. — Das *2. Heft* enthält den vollständigen griechischen Text der beiden Apologien Justins mit lateinischer Übersetzung. — Im *3. Heft* stehen vollständig: das Muratorische Fragment, die sog. Logia Jesu, das 1892 aufgefundene grössere Bruchstück aus dem Petrusevangelium, dann das Protevangelium des Jakobus, ferner die Aberkiosinschrift und einzelne griechische Märtyrerakten, besonders die neuentdeckten des Apollonius. — Das *4. Heft* bringt Tertullians dogmatisch wichtigste Schrift: De praescriptione in neuer Textrezension und im Anhang Irenaeus adversus haereses III 3–4. — Das *5. Heft* bietet die Commonitoria des Vinzenz; die vier vorhandenen Handschriften wurden für diese Ausgabe neu verglichen. — Für die Ausgabe von Tertullians Apollogetikum im *6. Heft* wurden die Pariser Handschriften und die Handschrift von Montpellier neu verglichen und namentlich die Varianten des verlorenen Codex Fuldensis genau untersucht; so ist ein ganz neuer Text entstanden. — Das *7. Heft*, das umfangreichste von allen, enthält 11 Schriftstücke aus den 4 ersten Jahrhunderten, die sich auf die Sakramente und besonders auf die hl. Eucharistie beziehen, darunter vollständig die mystagogischen Katechesen Cyrills, die Schrift des Ambrosius De mysteriis und Ps. Ambrosius De sacramentis. — Das *8. Heft* bringt den schönsten Dialog aus dem christlichen Altertum in neuer Textgestalt mit reichlichen Anmerkungen. — Das *9. Heft* enthält die Literatur aus den drei ersten Jahrhunderten über den römischen Primat vollständig, die griechischen Texte mit lateinischer Übersetzung. Das 9. Heft bringt die wichtigsten Belegstellen zum päpstlichen Primat der antinizänischen Väter. — Das *10. Heft*, die wichtige Neuausgabe von Tertullians Schrift De Paeniten ia und De Pudicitia. — Das *11. Heft* Tertullians Abhandlung De Baptismo und die Neuausgabe von Ps. Cyprians Schrift De Rebaptismate. — Das *12. Heft* Belegstellen für Tertullians Schrift De Paenitentia. — Das *13. Heft* Des hl. Thomas v. Aquin De Veritate qu. XI. hrsg. von Prof. Dyroff. — *14. Heft*, Ueber das Wesen der Seele, Div. Thomae Aquinatis Sum. theol. I. 75–77 mit dem Correctorium des Wilhelm De la Mare Artikel 28, hrsg. von Dr. Geyer. — *15. Heft* wird enthalten die Trauerrede des hl. Ambrosius auf seinen Bruder Satyrus, hrsg. von Dr. Albers. — *Heft 16/17*, Die Dialoge Gregor des Grossen, hrsg. von Dr. Albers.

Carl Georgi, Universitäts-Buchdruckerei, G. m. b. H., Bonn.